



DUCIT ET DOCET
UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL

Publicación Semestral de Filosofía
de la Universidad Intercontinental

ISSN 1665-7551

MÉXICO · ENERO-JUNIO 2020 · AÑO 25 · NÚM. 52

Descolonización y transmodernidad


Intersticios
FILOSOFÍA • ARTE • RELIGIÓN


DUCIT ET DOCET
UNIVERSIDAD
INTERCONTINENTAL

La revista *Intersticios* del programa académico de Filosofía, Instituto Intercontinental de Misionología, de la Universidad Intercontinental, es un proyecto editorial que se interesa en fomentar el encuentro y la profundización de las ideas que nos anteceden, así como en producir y desarrollar nuevas vertientes de pensamiento y discusión. Cada uno de sus volúmenes recorre y suscita las zonas de encuentro de la filosofía (sección monográfica), el arte y la religión (tercera sección) consigo mismos y entre sí, al tiempo que busca no sólo la convivencia entre la filosofía de la cultura, la hermenéutica filosófica, el pensamiento de inspiración cristiana y la tradición clásica (*Dossier*), sino también un nuevo resultado teórico irreductible a cada una de las líneas por separado. Éste es nuestro perfil teórico, que insiste en el tema principal de la apertura al decir del otro, como reto común a estas mismas expresiones teóricas que así contienen en su propio estatus discursivo la múltiple determinación de los intersticios: los mismos que la revista en su conjunto reconoce como la marca tensional de los tiempos de hoy, y para la que la filosofía, el arte y la religión no pueden menos que promover un plus de sentido y creatividad.





Los artículos presentados en esta publicación son sometidos a doble dictamen ciego. El contenido es responsabilidad exclusiva de sus autores.

Intersticios se incluye en los siguientes índices: Clase (Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades), Conaculta (Consejo Nacional de la Cultura y las Artes), Filos (Base de datos de Revistas de Filosofía), Centro de Recursos Documentales e Informáticos de la OEI, Latindex (Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal) y EBSCO (Elton B. Stephens Company).

Precio por ejemplar: $120.00 MXN
Suscripción anual (dos números): $240.00 (residentes en México)
$ 45.00 USD (extranjero). Más gastos de envío.

Correspondencia y suscripciones:
UIC, Universidad Intercontinental A.C., Insurgentes Sur núm. 4303, C.P. 14420, México, D.F. Tel. 5573 8544 ext. 4446, Fax 5487 1356
intersticios@uic.edu.mx

Cuidado editorial: Eva González Pérez
Revisión de estilo: Karemm Danel Villegas y Alejandra Luna González

Año 25, núm. 52, enero-junio 2020

Director académico: Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes
Director Editorial: Camilo de la Vega Membrillo
Coordinadora del número: Dra. Katya Colmenares Lizárraga

Intersticios es una publicación semestral de la UIC Universidad Intercontinental A.C. / Editor responsable: Camilo de la Vega Membrillo / Número de certificado de la reserva otorgado por el Instituto Nacional de Derechos de Autor: 04-2003-031713005200-102 /Número de Certificado de Licitud de Título: 12786 / Número de Certificado de Licitud de Contenido: 10358 Asignación del ISSN: 1665-7551/ Domicilio: Insurgentes Sur núm. 4135 y 4303, Santa Úrsula Xitla, C.P. 14420, Tlalpan, México, D.F. /Distribuidor: UIC, Universidad Intercontinental A.C., Insurgentes sur 4135 y 4303, Santa Úrsula Xitla, C.P. 14420, Tlalpan, México, D.F. / Imprenta: Ultradigital Press, SA de CV, Centeno 195, Col. Valle del Sur, Alcaldía Iztapalapa, Ciudad de México. La edición de este número consta de 500 ejemplares, que se terminaron de imprimir en enero de 2020.

Índice

III. ARTE Y RELIGIÓN

IV. RESEÑAS Y NOTICIAS

V. CARPETA GRÁFICA

PRESENTACIÓN

De la descolonización hacia la Transmodernidad

Vivimos tiempos nuevos. El siglo XXI nace inaugurando una nueva época en la historia de la humanidad. 2020 será recordado como el cierre de un ciclo que comenzó hace más de 500 años, en 1492, con el inicio de la modernidad y el proceso de la globalización, cuando Europa se aventuró a cruzar el Atlántico en busca de una nueva ruta para conectarse con el centro del mercado mundial, situado en la China y la región del Indostán.

En 1492, Europa comenzó una aventura inédita y un mundo quedó atrás. Con la conquista del Abya Yala, que supuso la apropiación de incalculables riquezas naturales y la acumulación originaria —como extracción gratuita de valor a partir de la fuerza de trabajo negra e indígena en condiciones de esclavitud—, pudo financiar su despegue, desarrollar su pretensión de dominio y consolidarse como centro del mercado y potencia mundial.

Nuestro continente era "descubierto"[1] como colonia y era encubierto como un enorme territorio habitado por innumerables culturas que habían

[1] Solamente se puede hablar de "descubrimiento de América" si uno se sitúa de lado de los conquistadores, de lado de los que llegaron y no conocían este continente. Para los pueblos originarios no se trató entonces de un "descubrimiento", sino de una "invasión" y una "conquista". *Cfr*. E. Dussel, *1492. El encubrimiento del otro,* La Paz-Bolivia, Plural-Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 1994. Hablar de descubrimiento es absurdo e implica ignorar completamente la existencia de los pobladores originarios que no sólo sabían de su propia existencia, sino que habían desarrollado una forma de vida completa. Esta pequeña acotación nos revela una manera completamente colonial de relacionarnos con la historia, asumiendo el punto de vista el conquistador como horizonte objetivo. En el camino de la descolonización, iremos aprendiendo a llamar las cosas de una manera más verdadera, más allá de los prejuicios que hemos adoptado a partir del fenómeno colonial del que somos fruto y que es necesario superar.

configurado todo un mundo de la vida con base en el respeto irrestricto de la madre naturaleza y sus ciclos. Pero eso fue sólo el inicio, el mundo habitado por diversidad de culturas alrededor del mundo comenzó el camino de la univocidad que trazó la modernidad a través de la globalización y la imposición de un esquema pedagógico, económico, social, ideológico y científico.

La diversidad cosmológica rápidamente fue cediendo ante el argumento de la ciencia moderna y el garrote producido por la racionalidad instrumental; esto no ha significado la extinción completa de la diversidad cultural, sin embargo, ha establecido el tablero sobre el cual se definen las prioridades, los objetivos y se toman las decisiones políticas en todos los países del mundo.

Surgida como proyecto civilizatorio de Europa, la Modernidad ha terminado de configurar el orden mundial, penetrando como racionalidad la autocomprensión de la mayor parte de la humanidad que hoy se refleja en ese espejo y ha decidido asumir su camino sin fin del crecimiento de la tasa de ganancia que avanza imparable hacia el colapso de la vida humana.

Los últimos 200 años, hemos asistido al desplome ya irreversible de las condiciones naturales necesarias para el desarrollo de la vida en nuestro planeta; la crisis climática impone nuevas circunstancias a tener en cuenta. Desde 1972, en su primer informe, el Club de Roma dejó al descubierto que perseguir el crecimiento ilimitado era insostenible dadas las limitaciones reales de los recursos naturales, la degradación del medio ambiente y la presión demográfica. Pero la modernidad con su racionalidad puesta al servicio del modo de producción capitalista no ha retrocedido un solo paso; más aún, los últimos 50 años hemos experimentado la mayor alteración climática como resultado de la intervención humana.

Inauguramos 2020 con la globalización de un mismo fenómeno. La aparición del Sars Cov-2 que produce *Covid-19* ha trastocado la vida cotidiana de casi todos los rincones del globo, convulsionando principalmente las economías de los países menos industrializados. Nunca habíamos experimentado una realidad global tan palmaria como el día de hoy. Habremos de esperar todavía para atinar a repartir responsabilidades específicas de la pandemia, pero no nos equivocaremos de señalar a la Modernidad como la raíz misma del problema.

A juzgar por sus efectos, la Modernidad no sólo no ha cumplido las promesas de crecimiento, emancipación y satisfacción de las necesidades, sino que deja al descubierto la ineficacia de su proyecto, así como la irresponsabilidad y falta de criterio de su racionalidad ante la devastación ecológica y la producción sistemática de la miseria que ha dejado a su paso. En este contexto, se ha vuelto necesario repensar hacia dónde queremos ir

como humanidad y pujar hacia la construcción de un nuevo proyecto civilizatorio desde otros criterios de racionalidad. Después de 500 años, podemos constatar que la racionalidad instrumental desarrollada por la Modernidad resulta eficiente para la consecución de fines, pero al ser puramente formal carece de criterios éticos que guíen su acción, por lo que en la práctica ha prestado sus servicios fundamentalmente al gran capital en contra de la vida. Se trata de una racionalidad irracional desde el punto de vista de la vida, como diría Hinkelammert,[2] porque es capaz de cortar eficientemente la rama sobre la que se sostiene. Fijándose sólo en conseguir un fin óntico, pierde de vista el horizonte ontológico; de hecho, es irresponsable de los efectos negativos que produce porque no forman parte de sus fines.

La pandemia nos ha puesto frente a una disyuntiva que el ser humano venía postergando desde hace tiempo: cambiar el curso de la locomotora moderna o lanzarse al vacío que se levanta ante nosotros como colapso de las condiciones de vida para la humanidad —hace tiempo que Benjamin escribía que posiblemente la función de las revoluciones era tirar del freno de emergencia—.

Elegir un camino distinto del que hemos seguido los últimos 500 años no será fácil; la inercia sigue venciendo nuestra voluntad reiteradamente, sabemos que no podemos seguir siendo los mismos y, sin embargo, no sabemos cómo ser de otra manera. Habremos de comenzar un camino de desaprendizaje, para reconocer los prejuicios adquiridos, visualizar lo que nos queda y reemprender el camino con toda responsabilidad desde criterios éticos que establezcan claramente que nuestra acción se debate cada vez entre la vida y la muerte.

La Modernidad se estableció en el mundo a través de un proceso de colonización, ya fuera por la vía de las armas, por la vía de las leyes o incluso por la vía del consumo. Al final, venció y sumergió al mundo en la fiesta del capital, en la que unos pocos se sientan a la mesa: la mayor parte son servidos como plato principal, otros más se alimentan de las sobras y los que restan mueren de hambre mirando cómo devoran los comensales.

Desaprender el camino significa emprender el proceso de descolonización de la realidad humana, el esfuerzo será mayúsculo porque nos implicará realizar una revolución práctica, política e intersubjetiva, pero también y sobre todo de conciencia. Quizá uno de los puntos más importantes sea cuestionar la racionalidad moderna con su inherente disposición a cosificar todo lo que toca, estableciendo sistemáticamente relaciones sujeto-objeto. La Modernidad nace dejando atrás la concepción sagrada de la naturaleza como madre para convertirla en objeto y

[2] Franz Hinkelammert, *Hacia una economía para la vida,* Cartago, Editorial Tecnológica de Costa Rica, 2006.

mercancía, la cosa por excelencia. Este cambio de paradigma impactará directamente en el establecimiento de un nuevo código para las relaciones intersubjetivas, que no son ya comunitarias, sino sociales, entre individuos que se relacionan a través de un contrato.

El proceso de descolonización deberá ser transitado desde cada cultura y por ello no puede haber un solo camino, sino *caminos*, en plural, porque de lo que se trata es de reencender el pluriverso cultural —que otrora inundaba el mundo de posibilidades de desarrollar la vida en comunidad— y aprender cómo establecer el diálogo intercultural para la construcción de un nuevo proyecto civilizatorio: la Transmodernidad.

El proyecto de la Modernidad no sucumbirá por decreto; hay que producir la conciencia de la necesidad de su superación, lo que no está privado de dificultades y obstáculos. La posmodernidad como respuesta espera su turno al acecho y es grande la tentación de dar rienda a la crítica que pretende destruirlo todo y relativizarlo todo. La posmodernidad como proyecto sin proyecto es una respuesta antirracionalista que clama por la abolición de todo orden; tiene en su seno el espíritu mismo del totalitarismo de la modernidad como modernidad *in extremis.*[3] Es necesario superar la modernidad, pero hay que enfatizar que no podemos superar el racionalismo mismo,[4] porque entonces volvemos a cortar la rama sobre la que estamos sostenidos y abrimos la puerta a la irracionalidad. La razón que se desarrolló en nosotros como astucia de la vida, habrá que volver a ponerla al servicio de la vida y desarrollarla desde su potencia ética como crítica de toda pretensión de dominio.

El presente número de la revista *Intersticios* tiene como objetivo ofrecer reflexiones que pretenden abonar en el camino de la descolonización para la construcción de una realidad transmoderna. En ella, colaboran maestros y compañeros junto a quienes caminamos desde hace décadas, intentando abrir sendas nuevas de pensamiento crítico y decolonial. Este tiempo requiere reflexiones que abran posibilidades para la construcción de lo nuevo; las bibliotecas van quedando desfasadas ante los retos que vive la humanidad actualmente; hace pocos meses no pudimos imaginar que el mundo de pronto sería un espacio de confinamiento mundial. Vivimos tiempos nuevos.

Los momentos críticos son oportunidades para crecer; en ese intento, esta nueva generación retoma la palabra para continuar la senda abierta por la filosofía de la liberación, en su intento de abonar al cambio de paradigma.

---

[3] F. Hinkelammert, "Utopía y proyecto político. La cultura de Ja posmodernidad", *Nueva Sociedad* "Desafíos al socialismo", Universidad Centroamericana José Simeón Cañas UCA, núm. 91, septiembre-octubre, 1987 [en línea], http://hdl.handle.net/11674/3141

[4] *Cfr. idem*.

Sobre los artículos

El presente número se inaugura con el artículo "Hacia una historia transmoderna de la filosofía", escrito por el doctor Enrique Dussel, fundador de la filosofía de la liberación y uno de los filósofos contemporáneos más importantes a nivel mundial. Su trabajo desarrolla la idea de que la filosofía no nace en Grecia, sino que se ha desarrollado en torno de ciertos "núcleos problemáticos universales" en todas las culturas de la humanidad. Lo anterior contrasta con la reconstrucción histórica que ha impuesto la Modernidad para justificarse y entronarse como el proyecto cultural cumbre de la historia de la humanidad, invalidando y encubriendo la producción teórica y científica del resto de las culturas. Este trabajo resalta la necesidad de superar el eurocentrismo de la modernidad y reconstruir la historia, estableciendo un diálogo interfilosófico e intercultural para la construcción de una nueva época en la historia de la filosofía mundial.

El segundo artículo "La justicia comunitaria: Un acercamiento desde la filosofía política dusseliana" está a cargo de la doctora Alicia Hopkins, quien nos ofrece una reflexión de la política desde la comprensión comunitaria, que se contrapone a la sociedad civil y le antecede, no sólo en el tiempo, sino como relación intersubjetiva originaria que posteriormente se romperá como resultado de la instauración de la relación social entre individuos a partir del capitalismo. En el artículo, Hopkins explora desde el marco categorial de la Política de la liberación la potencia política crítica de la comunidad en sus diversas manifestaciones, como una alternativa para la reproducción de la vida que se ha mantenido en resistencia desde la exterioridad del capital y del Estado.

El tercer trabajo, "¿El mesianismo como elemento fundamental para una política descolonizada?", escrito por el maestro Bernardo Cortés, expone la importancia de recuperar el análisis del núcleo ético mítico de una cultura para desentrañar los principios que subyacen a la praxis de un pueblo. En este caso, Cortés explora las posibilidades del mesianismo crítico que recupera Dussel de la tradición cristiana de los primeros siglos para mostrar que la figura del mesías es una amalgama de las relaciones radicalmente humanas, de responsabilidad", razón por la cual se convirtió en símbolo de justicia y criterio absoluto para la acción política. Para Cortés, lo mesiánico se traslada de la figura del mesías a la subjetividad del pueblo como comunidad mesiánica. El pasaje de uno a otro se consolida como un proceso de descolonización en el que la comunidad política deja de ver al crucificado al margen de sí misma y poniéndose en ese lugar produce la inversión necesaria para la acción liberadora.

El cuarto artículo, "Los sesenta: la reconstrucción crítica de América Latina", del doctor Mario Ruiz, reflexiona sobre la revolución política, fi-

losófica, intelectual, histórica y cultural que se produjo en América Latina durante los sesenta como despertar de la dominación colonial hacia la descolonización de nuestra realidad latinoamericana. El comienzo del proceso podría situarse precisamente en 1959, con el triunfo de la revolución cubana, que se afirma no sólo como territorio independiente, sino que llama de manera inmediata a la construcción de una conciencia latinoamericana que muy pronto tendría su respuesta en el ámbito político, con la emergencia de los pueblos en lucha, y la ebullición de producción teórica, histórica y cultural de una intelectualidad que hizo época.

El quinto artículo "Max Horkheimer y su concepción antropológica moderna. Una crítica decolonial desde América Latina", del doctor Omar García, resalta el eurocentrismo de la teoría crítica de Horkheimer desde una lectura decolonial situada desde América Latina. Su aporte resulta fundamental dado que en muchos contextos académicos e intelectuales se retoma la teoría crítica de la Escuela de Fráncfort como base para desarrollar pensamiento crítico; sin embargo, es necesario desarmar el eurocentrismo que subyace en los pensadores modernos, aunque éstos estén comprometidos con las causas populares y tengan explícita pretensión de criticidad.

El sexto artículo "Una mirada crítica a la perspectiva de género desde las coordenadas de otros feminismos", de la doctora Karina Ochoa nos ofrece una posición muy interesante de los feminismos decoloniales, acentuando que no hay una sola posición hegemónica, sino que la crítica se construye desde las experiencias y acciones políticas de las mujeres en su contexto. Su lectura visibiliza que la lucha feminista está atravesada por otro tipo de desigualdades que es necesario evidenciar e incluir en el análisis, tales como la raza, la etnia, la lucha de clases y demás, en virtud tener un acercamiento más concreto, más complejo y más completo del problema.

El séptimo artículo, "Santo Niño Fidencio. El mesianismo en el imaginario de los excluidos", del doctor Alejandro Castillo explora la religiosidad popular como una alternativa de esperanza y futuro para los más vulnerables que viven en su cotidianidad la experiencia del milagro como aquello que los sostiene en su infinita gratuidad. El ateísmo de la izquierda moderna, que interpreta todo fenómeno de fe como fetichismo, es incapaz de comprender las expresiones de fe de nuestros pueblos, lo que la imposibilita a la hora de articularse práctica y políticamente con el pueblo y sus símbolos de lucha y resistencia.

En el *Dossier,* hemos incluido cuatro textos. En primer lugar, se encuentra "Olvido de sí, miseria y felicidad en la antropología de San Agustín" de Lucero González, quien aporta este segundo texto en secuencia de una triada iniciada en el número 51. En este aporte, la autora reflexiona que el olvido de sí puede tomar dos vertientes, una al enfocarse en el cuidado de lo mundano: la dispersión; y la otra sería el olvido de sí por amor a Dios.

Mientras la primera conduce a una vida turbulenta y lastimera, la segunda es requisito indispensable para alcanzar la felicidad. Esta visión antropológica agustiniana retoma el cristianismo como un modo de ser en el mundo, relacionándose con Dios, no como concepto, sino como persona.

El segundo texto de esta sección nos lo proporciona Tristano Volpato con "México negro. Un desafío sociocultural para el reconocimiento". Por su contenido, este aporte abona al tema general monográfico de este número al ser el negro en las Colonias americanas sujeto de dominio y agente social que sufrió los golpes directos del colonialismo, y que sus descendientes siguen viviendo consecuencias sociales de esos procesos coloniales. El autor genera una discusión partiendo de tres conceptos usados para el reconocimiento de la población africana de México: *afromexicano*, *afrodescendiente* y *negro*. Dicha discusión representa en sí misma una crítica teórico-empírica al modelo oficial empleado en México —desde el Inegi— para el reconocimiento de este sector social.

A continuación, aparece el texto de Pedro Sánchez Acosta: "Las virtudes en el hombre: ¿estamos hechos para un fin más alto?" En él, se realiza un interesante y sugerente recorrido por cuatro pensadores acerca del tema de las virtudes en relación con el fin último del hombre: Aristóteles, Maquiavelo, Santo Tomás y Lipovetsky. El eje en este recorrido es la pregunta ¿qué dará realmente la felicidad al hombre? Cabe mencionar que Sánchez Acosta presenta este texto como opción a titulación de Filosofía en la UCLG, con lo cual se fortalecen los lazos de cooperación de la mencionada universidad con la UIC.

El *Dossier* cierra con una entrevista que Francisco Xavier Sánchez Hernández realizó a Miguel León-Portilla en septiembre de 2014 y que permanecía inédita. Esta entrevista se titula: "Vieron aquí otra manera de humanismo". Definitivamente este número de nuestra publicación era el espacio óptimo para su inclusión dado el tema monográfico, además de la cercanía con la muerte de don León-Portilla. Agradecemos especialmente a Sánchez Hernández por compartir este aporte de su iniciativa con nuestra publicación.

En Arte y Religión, hallamos el artículo del padre Raúl Nava Trujillo, MG, "De una Iglesia de conquista al cristianismo liberador", donde realiza una clara exposición de Fray Bartolomé de la Casas y los rasgos de su profetismo, y comparte su propia experiencia sacerdotal en una pequeña iglesia de Brasil. Para Nava, la nueva evangelización exige la capacidad de atravesar confines, pues es contraria a la mentalidad del *status quo*.

En la cuarta sección de *Intersticios* hallamos dos reseñas. La primera nace de la lectura de Víctor Ignacio Coronel Piña sobre *La música callada que enamora. Análisis fenomenológico del Amado y de la amada del* Cántico espiritual, *de san Juan de la Cruz,* obra de Lucero González Suárez. La autora

—afirma Coronel— muestra la posibilidad de reconocer que la mística, la gracia y la fe se encuentran abiertas a todo ser humano.

Oscar Isidro Bruno también elabora una reseña del libro de Abdennur Prado, *Genealogía del Monoteísmo. La religión como dispositivo colonial.* Isidro Bruno destaca la invitación de la obra para reconocer que los conceptos *laicidad* y *secularización* no son neutros ni inocentes, y que convendría examinar la forma en que han servido como dispositivos coloniales.

Por último, en la carpeta gráfica, encontramos la colaboración de Teresa Olmedo, miembro fundador del taller de producción artística Utopía Gráfica, y participante de más de 50 exposiciones colectivas.

Esperamos que los lectores encuentren en este número detonantes para seguir construyendo pensamiento fresco y actualizado. Sospechamos que el siglo XXI será el siglo de la descolonización, pues la humanidad está llamada a superar el proyecto civilizatorio de la Modernidad para ponerse a la altura de los retos que nos impone la realidad contemporánea. Los intelectuales habremos de aprender a caminar con los pies descalzos del pueblo y pensar desde sus necesidades y desde sus sueños, con sus posibilidades y su fuerza. En este siglo habremos de aprender a caminar y pensar en comunidad para transitar a una realidad transmoderna y posoccidental.

Katya Colmenares Lizárraga

I. DESCOLONIZACIÓN Y TRANSMODERNIDAD

HACIA UNA HISTORIA TRANSMODERNA DE LA FILOSOFÍA

Enrique Dussel A.*

RESUMEN Sostenemos las siguientes tesis. *1)* Es necesario afirmar que toda la humanidad ha expresado siempre ciertos "núcleos problemáticos universales" que se presentan en todas las culturas. *2)* Las respuestas racionales a esos "núcleos" adquieren primeramente la forma de narraciones míticas. *3)* La formulación de discursos categoriales filosóficos es un nuevo desarrollo en la racionalidad humana, que no invalida todas las narrativas míticas.

Estos discursos filosóficos se han dado en todas las grandes culturas urbanas neolíticas (aunque sea en un nivel muy inicial). *4)* La filosofía moderna europea confundió el dominio económico político de su cultura y la crisis derivada de las otras filosofías regionales con una eurocéntrica pretensión de universalidad que debe cuestionarse. *5)* De cualquier manera, hay aspectos formales universales en los que todas las filosofías regionales pueden coincidir, y responden a los "núcleos problemáticos" en un nivel abstracto. *6)* Todo ello impulsa a entrar en una nueva Edad de diálogo interfilosófico, respetuoso de las diferencias y aprendices de los descubrimientos útiles de las otras tradiciones. *7)* Habría que formular un proyecto que, superando la Modernidad eurocéntrica filosófica, intente un pluriverso *transmoderno*, mundial, a partir del desarrollo de los recursos propios, de las filosofías periféricas, subalternas, poscoloniales, "desechados" por la Modernidad.

ABSTRACT This paper argues the following points: *1)* It is necessary to affirm that all of humanity has always sought to address certain "core universal problems" that are present in all cultures. *2)* The rational responses to

* Departamento de Filosofía de la División de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México.

these "core problems" first acquire the shape of mythical narratives. *3)* The formulation of categorical philosophical discourses is a subsequent development in human rationality, which does not however negate all mythical narratives.

These discourses arose in all the great urban Neolithic cultures (even if only in initial form). *4)* Modern European philosophy confused its economic, political and cultural domination, and the resulting crises in other philosophical traditions, with a Eurocentric universality claim, which must be questioned. *5)* In any case there are formal universal aspects in which all regional philosophies can coincide, and which respond to the "core problems" at an abstract level. *6)* All of this impels entry into a new Age of inter-philosophical dialogue, respectful of differences and open to learning from the useful discoveries of other traditions. *7)* A new philosophical project must be developed that is capable of going beyond Eurocentric Philosophical Modernity, by shaping a global *transmodern* pluriverse, drawing upon the "discarded" (by the Modernity) own resources of peripheral, subaltern, postcolonial philosophies.

Palabras clave
Transmodernidad, historia de la filosofía, crítica al eurocentrismo, diálogo intercultural

Keywords
Transmodernity, history of philosophy, critique of eurocentrism, intercultural dialogue

Intentaremos pensar un tema que creo deberá ocupar buena parte del siglo xxi: la aceptación por parte de cada una de las tradiciones regionales filosóficas del planeta (europea, norteamericana, china, hindú, árabe, africana, latinoamericana, entre otras) del sentido de sus temáticas, del valor y de la historia de las otras tradiciones filosóficas. Sería la primera vez en la historia de la filosofía que las diversas tradiciones filosóficas se someterían a un auténtico y simétrico diálogo, gracias al cual aprenderían muchos aspectos desconocidos o más desarrollados en otras tradiciones.

Además, sería la clave para la comprensión del contenido de las otras culturas, hoy presentes en la vida cotidiana de toda la humanidad, por los gigantescos medios de comunicación que permiten, al instante, recibir noticias de otras culturas de las que no se tiene un mínimo conocimiento. Será un proceso de mutuo enriquecimiento filosófico que exige situarse éticamente, reconociendo a todas las comunidades filosóficas de otras tra-

diciones con iguales derechos de argumentación, superando así un *moderno eurocentrismo* hoy imperante, que lleva a la infecundidad y, frecuentemente, a la destrucción de notables descubrimientos de otras tradiciones.

Los núcleos problemáticos universales

Llamaremos *núcleos problemáticos universales* al conjunto de preguntas fundamentales; es decir, ontológicas, que el *Homo sapiens* debió hacerse al llegar a su madurez específica. Dado su desarrollo cerebral, con capacidad de conciencia, autoconciencia, desarrollo lingüístico, ético (de responsabilidad sobre sus actos) y social, el ser humano enfrentó la *totalidad de lo real* para poder manejarla a fin de reproducir y desarrollar la vida humana comunitaria. El *desconcierto* ante las posibles causas de los fenómenos naturales que debía enfrentar y lo imprevisible de sus propios impulsos y comportamientos le llevó a hacer preguntas respecto de algunos núcleos problemáticos, tales como: ¿Qué son y cómo se comportan *las cosas reales* en su totalidad, desde los fenómenos astronómicos hasta la simple caída de una piedra o la producción artificial del fuego? ¿En qué consiste el misterio de su propia subjetividad, el yo, la interioridad humana? ¿Cómo puede pensarse el hecho de la espontaneidad humana, la libertad, el mundo ético y social? Y, al final, ¿cómo puede interpretarse el fundamento último de todo lo real del universo?, lo que levanta la pregunta sobre lo ontológico en aquello de que: ¿Por qué el *ser* y no más bien la *nada*? Estos núcleos problemáticos debieron, inevitablemente, hacerse presente cuestionando a todos los grupos humanos desde el más antiguo Paleolítico. Son núcleos problemáticos racionales o preguntas, entre muchas otras, de los *por qué universales* que no pueden faltar en ninguna cultura o tradición.

El contenido y el modo de responder a estos núcleos problemáticos desatan, lanzan, disparan desarrollos muy diversos de narrativas racionales si, por racionales, se entiende, simplemente, dar razones o fundamentos que intentan interpretar o explicar los fenómenos; es decir, lo que aparece en el nivel de cada uno de esos núcleos problemáticos.

El desarrollo racional de las narraciones míticas

La humanidad, siempre e inevitablemente, sea cual fuere el grado de su desarrollo y en sus diversos componentes, expuso lingüísticamente las respuestas *racionales* —es decir, dando fundamento, el que fuera y mientras no sea refutado— a dichos núcleos problemáticos por medio de un proceso de producción de mitos (una mito-poiésis). La producción de mitos fue el primer tipo racional de interpretación o explicación del entorno real (del

mundo, de la subjetividad, del horizonte práctico ético, o de la referencia última de la realidad que se describió simbólicamente).

Los mitos, narrativas simbólicas no son, entonces, irracionales ni se refieren sólo a fenómenos singulares. Son enunciados simbólicos y, por ello, de doble sentido, que exigen para su comprensión todo un proceso hermenéutico que descubre las razones y, en este sentido, son racionales, y contienen significados universales —por cuanto se refieren a situaciones repetibles en todas las circunstancias— y construidos con base en conceptos (categorizaciones de mapas cerebrales que incluyen millones de grupos neuronales, por las que se unifican en su significado, múltiples fenómenos empíricos y singulares que enfrenta el ser humano).

Los numerosos mitos, que se ordenan en torno a los núcleos problemáticos indicados, se guardan en la memoria de la comunidad, al comienzo, por tradición oral, y desde el III milenio a. C., ya escritos, donde serán colectados, recordados e interpretados por comunidades de sabios que se admiran ante lo real, "pero el que no halla explicación y se admira reconoce su ignorancia, por lo que, el que *ama el mito* (*filómythos*) es como el que *ama la sabiduría* (*filósofos*)", según la expresión de Aristóteles.[1] Nacen así las tradiciones míticas que dan a los pueblos una explicación con razones de las preguntas más arduas que acuciaban a la humanidad, y que hemos denominado los *núcleos problemáticos*. Pueblos tan pobres y simples como los tupinambás, de Brasil, estudiados por Lévi-Strauss, cumplían sus funciones en todos los momentos de sus vidas gracias al sentido que les otorgaba sus numerosísimos mitos.

Las culturas, al decir de Paul Ricoeur, tienen un "núcleo ético-mítico"[2], una visión del mundo (*Weltanschauung*) que interpreta los momentos significativos de la existencia humana y que los guía éticamente. Por otra parte, ciertas culturas —como la china, la indostánica, la mesopotámica, la egipcia, la azteca, la árabe, la helénica, la romana, la rusa, azteca, inca, etcétera— alcanzaron, debido a su dominio político, económico y militar, una extensión geopolítica que subsumió otras culturas. Estas culturas con cierta universalidad sobrepusieron sus estructuras míticas a las de las culturas subalternas. Se trata de una dominación cultural que la historia constata en todo su desarrollo.

En estos choques culturales ciertos mitos perdurarán en las etapas posteriores —aún en la edad de los discursos categoriales filosóficos y de la ciencia de la misma Modernidad, hasta el presente—. Nunca desaparecerán

[1] *Met.* I, 2, 982, b. 17-18.

[2] Paul Ricoeur, "Civilization universelle et cultures nacional", *Histoire et Verité*, París, Seuil, 1964, pp. 274-288.

todos los mitos porque algunos siguen teniendo sentido, como bien lo anota Ernst Bloch en su obra *El principio esperanza.*[3]

El nuevo desarrollo racional de los discursos con categorías filosóficas

Se nos tiene acostumbrados, en referencia al pasaje del *mythos* al *lógos* (dando en este ejemplo a la lengua griega una primacía que pondremos inmediatamente en cuestión), a ser como un salto que parte de lo *irracional* y alcanza lo *racional*; de lo empírico concreto a lo universal; de lo sensible a lo conceptual. Esto es falso. Dicho pasaje se cumple de una narrativa con un cierto grado de racionalidad a otro discurso con un grado diverso de racionalidad. Es un progreso en la precisión unívoca, en la claridad semántica, en la simplicidad, en la fuerza conclusiva de la fundamentación; pero es una *pérdida* de los muchos sentidos del símbolo que pueden ser hermenéuticamente redescubiertos en momentos y lugares diversos —característica propia de la narrativa racional mítica—. Los mitos prometeico o adámico[4] siguen teniendo todavía significación ética en el presente.

Entonces, el discurso racional unívoco o con categorías filosóficas que puede, de alguna manera, definir su contenido conceptual sin recurrir al símbolo (como el mito), gana en precisión, pero pierde en *sugestión* de sentido. Es un avance civilizatorio importante donde se abre camino la posibilidad de efectuar actos de abstracción, de análisis, de separación de los contenidos semánticos de la cosa o del fenómeno observado, del discurso, y en la descripción y explicación precisa de la realidad empírica, para permitir al observador un manejo más eficaz en vista de la reproducción y del desarrollo de la vida humana en comunidad.

La mera sabiduría, si por sabiduría se entiende el poder exponer con orden los diversos componentes de las respuestas a los núcleos problemáticos indicados, se torna ahora como el contenido de un oficio social diferenciado que se ocupa del esclarecimiento, exposición y desarrollo de la dicha sabiduría. En una sociología de la filosofía las comunidades de filósofos forman agrupaciones diferenciadas de los sacerdotes, artistas, políticos, etcétera. Los miembros de estas comunidades de sabios, ritualizados, constituyendo "escuelas de vida" estrictamente disciplinadas —desde el *calmécac* azteca, hasta la academia ateniense o los sabios de la ciudad de Menfis en el Egipto del milenio lll a. C.—, fueron los llamados *amantes de la sabiduría* (*philo-sóphoi*) entre los griegos. En su sentido histórico, los amantes de los mitos eran, también y estrictamente, amantes de la sabiduría; por ello, los que posteriormente fueron llamados *filósofos,* debieron, más bien, deno-

[3] Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Fráncfort, Suhrkamp,1959, vol. 1-3.

[4] *Vid*. Paul Ricoeur, *La symbolique du mal*, París, Aubier, 1963.

minarse *filo-lógos*, si por *lógos* se entiende el discurso racional con categorías filosóficas, que ya no usan los recursos de la narrativa simbólica mítica, sino de manera excepcional y a modo de ejemplo, para ejercer sobre ellos una hermenéutica filosófica.

Este comenzar a dejar atrás la pura expresión racional mítica y depurarla del símbolo para, semánticamente, dar a ciertos términos o palabras una significación unívoca, definible, con contenido conceptual fruto de una elaboración *metódica,* analítica, que puede ir del todo a las partes para ir fijando su significado preciso, se fue dando en todas las grandes culturas urbanas del Neolítico. La narrativa con categorías filosóficas se dio, entonces, en India —posterior a los *Upanishads*—, en China —desde el *Libro de las Mutaciones* o *I Ching*—, en Persia, en Mesopotamia, en Egipto —con textos como el denominado *la filosofía de Menfis*—, en el Mediterráneo oriental entre fenicios y griegos, en Mesoamérica —en las culturas maya y azteca—, en los Andes entre los aymaras y quechuas que organizaron el Imperio Inca, etcétera.

Así, entre los aztecas, Quetzalcóatl era la expresión simbólica de un dual originario (siendo el quetzal la pluma de un bello pájaro tropical que significaba la divinidad, mientras que *coatl* indicaba al gemelo o hermano igual; es decir, significaba *los dos*) que los *tlamatinime* ("los que saben las cosas", que B. Sahagún llamó *filósofos*[5]) denominaban *Ometeotl* (*ome*: dos; *teotl*: lo divino), dejando ya de lado al símbolo. Esta última denominación indicaba el origen dual del universo (no ya el origen unitario del todo en: *el Uno* de Platón o Plotino, por ejemplo). Lo anterior indica el comienzo del pasaje de la racionalidad simbólica a la racionalidad de categorización conceptual filosófica entre los aztecas, en la persona histórica de un Nezahualcóyotl (1402-1472).

Algunos, como Raúl Fornet-Betancourt en América Latina,[6] conceden, sin demasiada descripción de lo que es la filosofía, la práctica de la filosofía en Amerindia —antes de la invasión europea de 1492— o en África. El ataque a una *etnofilosofía* lanzada por el africano Paulin Hountondji[7] contra la obra de Placide Tempels, *La filosofía Bantú*,[8] apunta, justamente, a la necesidad de definir qué es la filosofía —para distinguirla del mito—.

---

5 Enrique Dussel, *The Invention of the Americas. Eclipse of the "Other" and the Myth of the Modernity,* Nueva York, Continuum, 1995, § 7. 1.

6 Raúl Fornet-Betancourt, *Crítica intercultural de la Filosofía Latinoamericana actual*, Madrid, Trotta, 2004.

7 Paulin Hountondji, *Sur la philosophie africaine. Critique de l´ethnophilosophie*, París, Maspero, 1977.

8 Placide Tempels, *La philosophie Bantue*, París, Présence Africaine, 1949. Cabe destacar semejanza con el libro de Miguel León Portilla, *Filosofía Náhuatl,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1979.

Cuando se leen detenidamente los primeros enunciados del *Tao Te-king* (o *Dao de jing*) del legendario Lao-Tse: "El *tao* que puede nombrarse no es el que fue siempre […] Antes del tiempo fue el *tao* inefable, el que no tiene nombre",[9] nos encontramos ante un texto que usa *categorías filosóficas* que se alejan del todo del relato meramente mítico. De la filosofía de K´ung Fu-Tzu (Confucio, 551-479 a. C.)[10] nadie puede ya hoy ignorar su densidad argumentativa y racional. El desarrollo filosófico continuamente argumentado —hasta el exceso— de Mo-Tzu (479-380 a. C.),[11] que criticó las implicaciones sociales y éticas del pensamiento de Confucio, afirmando un universalismo de graves implicaciones políticas, escéptico de los ritos y con una organización o *escuela* excelentemente organizada, no puede dejar de considerarse uno de los pilares de la *filosofía* china, que antecedió a la gran síntesis confuciana de Meng Tzu (Mencius, 390-305 a. C.).[12] Esta *filosofía* atravesará 2 500 años, con clásicos en cada siglo, y aún en la modernidad europea, tales como Wang Yang-ming (1472-1529) —quien desarrolla la tradición *neoconfuciana,* la cual se prolonga hasta nuestros días y que no sólo influenció a Mao Tse-tung, sino que cumple la función que el calvinismo tuvo en el origen del capitalismo actual en China, Singapur, entre otros) o Huang Tsung-hsi (1610-1695), gran renovador de la filosofía política.

De la misma manera, las filosofías indostánicas se organizan en torno a los núcleos problemáticos filosóficamente expresados.[13] Leemos en el *Chandogya Upanisad*: "En el comienzo, querido, este mundo fue sólo Ser (*sat*), sólo uno, sin un segundo. Algunos opinan: En el comienzo, verdaderamente, el mundo fue sólo No-ser (*asat*), sólo uno, sin un segundo; donde del No-ser emergió el Ser. Pero, pienso, querido, ¿cómo pudo ser esto? ¿Cómo pudo el Ser emerger del No-ser? Por el contrario, querido, en el comienzo del mundo fue sólo el Ser".[14] ¿No es esto filosofía? ¿Serían por el contrario Parménides o Heráclito filósofos y no los de la India? ¿Cuál sería el criterio de demarcación entre el texto citado y el de los presocráticos?

---

[9] Cit. por Léon Wieger, *Les Pères du Système Taoïste,* París, Les Belles Lettres, 1950, p.18 (texto en chino).

[10] *Vid. Confucius Analects* (trad. por Edward Slingerland), Indianápolis, Hackett Publishing Company, 2003.

[11] *Vid*. William Theodor De Bary, *Sources of Chinese Tradition from earliest times to 1600*, vol. l, Nueva York, Columbia University Press, 2003, pp. 66 y *ss.*

[12] *Ibidem*, p. 114 y *ss. Vid.* Randall Collins, *The Sociology of Philosophies. A global Theory of Intellectual Change,* Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 2000, pp. 137, 272 ff.

[13] *Vid*. Ainslie T. Embree, *Sources of Indian Tradition from the beginning to 1800*, vol. l, Nueva York, Columbia University Press; también en R. Collins, *op. cit.,* pp. 177 y *ss*. Sobre Japón, *ibidem*, p. 322 y *ss.*

[14] A. T. Embree, *op. cit.,* p. 37.

Por su parte, en el hinduismo, el concepto de *brahman* se refiere a la totalidad del universo —como la *Pacha* del quechua entre los Incas del Perú—; el *atman* a la subjetividad; el *karma* a la acción humana; el *moksha* a la relación del *Brahman* con el *atman.* Y es a partir de estos núcleos que se construye un discurso categorial filosófico desde el siglo v a. C. Con Sankara (788-820 d. C.), la filosofía india alcanza un desarrollo clásico que se continuará hasta el presente. En tanto la filosofía budista, a partir de Siddhartha Gautama (563-483 a. C.), se rechazan los conceptos de *Brahman* y *atman*, ya que la totalidad del universo es un eterno devenir interconectado (*patitya samatpada*), negando más claramente aun las tradiciones míticas (como la de los *Vedas*) y construyendo una narración estrictamente racional (lo que no está, como en todas las filosofías, exenta de momentos míticos, tales como la ensomátosis o las sucesivas reincorporaciones del alma). Por otra parte, Vardhamana Mahvira (599-527 a. C.), quien fue el primer representante del jainismo, defiende antológicamente la *Tattvartha Sutra* —la no violencia, no posesión, no determinación— desde un vitalismo universal de gran importancia ante el problema ecológico actual.

Con esto queremos indicar claramente que ni la filosofía nació sólo en Grecia —temporalmente— ni puede tomársele como el prototipo del discurso filosófico —por su contenido—. De allí el error de muchos que, en lugar de describir los caracteres que deben definirse como criterios de demarcación entre el mito y el discurso categorial filosófico, tienden a tomar a la filosofía griega como la definición misma de la filosofía en cuanto tal. Esto es confundir la parte con el todo: un caso particular no incluye la definición universal.

Lo que no impide que se indique que la filosofía griega fue un ejemplo en su tipo entre las filosofías producidas por la humanidad, pues históricamente continuó en las filosofías del Imperio romano; lo que abriría un horizonte cultural a la llamada Edad Media europea *latinogermánica* y que, al final, culminaría en la tradición de la filosofía europea para fundamentar el fenómeno de la Modernidad desde la invasión de América, la instalación del colonialismo y del capitalismo y que, por la Revolución Industrial, desde finales del siglo xviii —hace sólo dos siglos—, se convertiría en la civilización central y dominadora del sistema-mundo hasta el comienzo del siglo xxi. Esto produce un fenómeno de ocultamiento y distorsión en la interpretación de la historia —que denominamos *heleno y eurocentrismo*— que impedirá tener una visión mundial de lo que realmente ha acontecido en la historia de la filosofía.

De no aclararse estas cuestiones por medio de un diálogo actual entre las tradiciones filosóficas no-occidentales con la filosofía europeo-norteamericana, el desarrollo de la filosofía entrará en un callejón sin salida. Lo digo en especial como latinoamericano. Por ello, suena un poco ingenua la

siguiente reflexión de E. Husserl —repetida por M. Heidegger y, en general, en Europa y Estados Unidos—: "Por ello, la filosofía [...] es la *ratio* en constante movimiento de auto-esclarecimiento, comenzando con la primera ruptura filosófica de la humanidad [...] La imagen que caracteriza a la filosofía en un estadio originario queda caracterizada por la filosofía griega, como la primera explicación a través de la concepción cognitiva de *todo lo qué es* como universo (*des Seienden als Universum*)".[15]

En América Latina, David Sobrevilla sostiene la misma posición: "Pensamos que existe un cierto consenso sobre que el hombre y la actividad filosófica surgieron en Grecia y no en el Oriente. En este sentido Hegel y Heidegger parecen tener razón contra un pensador como Jaspers, quien postula la existencia de tres grandes tradiciones filosóficas: la de China, la India y la de Grecia".[16] La filosofía de Oriente sería filosofía en sentido amplio, la de Grecia en sentido estricto.

Se confunde el origen de la filosofía europea —que puede en parte originarse en Grecia— con el origen de la filosofía mundial, que tiene diversos orígenes, tantos como tradiciones fundamentales existen. Además, se piensa que el proceso fue linealmente siguiendo la secuencia: filosofía griega, medieval latina y moderna europea. Pero el periplo histórico real fue muy diferente. La filosofía griega fue cultivada posteriormente por el Imperio bizantino, principalmente. La filosofía árabe fue la heredera de la filosofía bizantina, en especial en su tradición aristotélica; lo que exigió la creación de una lengua filosófica árabe en sentido estricto.[17] El aristotelismo latino en París, por ejemplo, tiene su origen en los textos griegos y los comentaristas árabes traducidos en Toledo —por especialistas árabes—, textos utilizados (los griegos) y creados (los comentarios) por la filosofía occidental árabe —del Califato de Córdoba en España—, que continuaba la tradición "oriental" procedente de El Cai-

[15] Edmund Husserl, *Philosophy as Mankind´s Self-Reflection; the Self-Realization of Reason,* en *The Crisis of European Sciences*, Evanston, NorthWestern University Press, 1970, pp. 338-339 (§ 73 of *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, Nijhoff, Haag, 1962, Husserliana VI, p. 273), es el mismo texto que aparece en *The Crisis of European Sciences*, § 8, p. 21, ff. (en el original alemán, pp. 18 ff.). Debe pensarse, al contrario, que el llamado *teorema de Pitágoras* lo formularon los asirios en el año 1000 a. C. (*Vid.* G. Semerano, *La favola dell´indoeuropeo*, Milano, Bruno Mondadori, 2005).

[16] David Sobrevilla, *Repensando la tradición de Nuestra América*, Lima, Banco Central de Reserva del Perú, 1999, p. 74.

[17] *Vid.*, por ejemplo, el *Lexique de la Langue Philosophique* D´Ibn Sina (Avicenne), editada por A. M. Goichon, París, Desclée de Brouwer, 1938. Los 792 términos analizados por el editor, en 496 páginas de gran formato, nos dan una idea de la precisión terminológica de la *falasafa* (filosofía) árabe. La última es: "792: *Yaqini*, certain, connu avec certitude, relatif à la connaissance certaine [...]", y siguen 15 líneas de explicación con las expresiones árabes, en escritura árabe, en margen derecho.

ro, Bagdad o Samarcanda y que entregó el legado griego profundamente reconstruido desde una tradición semita —como la árabe— a los europeos *latinogermánicos.* ´Ibn Rushd (Averroes) es el que origina del renacimiento filosófico europeo del siglo XIII.

Hay, entonces, filosofías en las grandes culturas de la humanidad, con diferentes estilos y desarrollos, pero todas producen (en algunas de manera muy inicial, en otras con alta precisión) una estructura categorial conceptual que debe llamarse filosófica.

El discurso filosófico no destruye el mito, aunque sí niega aquellos que pierden capacidad de resistir al argumento empírico de dicho discurso. Por ejemplo, los mitos de Tlacaelel entre los aztecas, que justificaban los sacrificios humanos, para los que había buenas razones,[18] se derrumbaron completamente una vez que se demostró su imposibilidad, y además su inoperancia.

Por otra parte, hay elementos míticos que también contaminan los discursos de los grandes filósofos. Por ejemplo, I. Kant argumenta en la "Dialéctica trascendental" de su *Crítica de la razón práctica* en favor de la inmortalidad del alma para solucionar la cuestión del bien supremo —ya que recibiría después de la muerte la felicidad merecida en esta vida terrenal—. Pero una tal *alma*, y mucho más su inmortalidad, nos muestran la permanencia de elementos míticos indostánicos del pensamiento griego que contaminó todo el mundo romano, medieval cristiano y moderno europeo. Las pretendidas demostraciones filosóficas son en estos casos tautológicas y no demostrativas racionalmente a partir de datos empíricos. Habría, así, presencia no advertida —e indebida— de elementos míticos en *las mejores* filosofías. Se les puede, también, llamar *ideologías no intencionales*.

Por el contrario, el mito adámico de la tradición semita-hebrea, que muestra a la libertad humana como el origen del mal —y no a alguna divinidad como en el mito mesopotámico de Gilgamesh—, es una narrativa mítica que puede interpretarse nuevamente con sentido en el presente, y que resiste la racionalidad de la edad del *logos.*[19] Lo mismo la narrativa épica de los esclavos que se liberan de Egipto con un tal Moisés —recuperada por E. Bloch en su obra citada—.

Hegemonía con pretensión de universalidad de la filosofía moderna europea

Desde 1492 Europa conquista el Atlántico, centro geopolítico que reemplaza al Mediterráneo, al mar árabe (el Océano Índico) y al mar de la China

[18] Sobre Bartolomé de las Casas y los sacrificios humanos, *vid.* E. Dussel, *Política de la Liberación,* vol. l, Madrid, Trotta, 2007, pp. 203 y *ss.*

[19] *Vid.* P. Ricoeur, *La symbolique du mal*, París, Aubier, 1963.

(el Pacífico), organizando un mundo colonial —desde el siglo xv al xviii casi exclusivamente americano— y una civilización capitalista que permite a la filosofía latinomedieval desarrollarse como la filosofía moderna europea (pienso que dicho origen se sitúa desde 1514 por la presencia crítico-filosófica de Bartolomé de las Casas en El Caribe, mucho antes de *Le Discours de la méthode* de Descartes en Ámsterdam de 1637) que, como filosofía regional y singular, podrá ostentar la pretensión de ser la filosofía sin más. Esa dominación, podríamos decir *hegemonía* porque contó con el consenso de las comunidades filosóficas periféricas o coloniales dominadas, permite a la filosofía moderna europea un desarrollo único y realmente innovador como ninguna otra en el mundo en esa edad.

La explicación de este desarrollo y de su pretensión de universalidad es lo que queremos analizar. La expansión colonial moderna, por la apertura al Atlántico de Portugal en África y después en el Océano Indico —que superó entonces el muro del Imperio otomano—, y de España hacia El Caribe y América, sitió al mundo islámico y paralizó su desarrollo civilizatorio —y filosófico, por lo tanto—, desde finales del siglo xv. La clásica filosofía árabe no pudo sobreponerse a la crisis del califato de Bagdad y decayó definitivamente. La presencia del Imperio mogol destruyó igualmente la posibilidad de un nuevo desarrollo de las filosofías budista y vedanta en el siglo xvi. Por su parte, China, desde finales del siglo xviii, comienza a sentir el peso de no haber podido realizar la Revolución Industrial como la haría Gran Bretaña,[20] e igualmente deja de producir nueva filosofía hegemónica desde finales del siglo xviii. En América Latina el proceso de la conquista española destruyó todos los recursos teóricos de las grandes culturas amerindias, y, posteriormente, las colonias españolas y lusitanas tampoco pudieron superar los logros de la escolástica renacentista del siglo xvi, sin alcanzar gran creatividad por medio de la escolástica barroca.

Es decir, la centralidad dominadora del Norte de Europa, como potencia militar, política y cultural, pudo desarrollar su filosofía desde finales de la Edad Media (desde el siglo xv de un Nicolás de Cusa y del Renacimiento italiano, debido también a la presencia de los bizantinos expulsados por los otomanos de Constantinopla en 1453) y dio posibilidad al desarrollo de su propia filosofía que, ante la desaparición o crisis de las otras grandes filosofías regionales, podrá elevar su particularidad filosófica con pretensión de universalidad.

La filosofía moderna europea aparecerá a sus propios ojos, entonces, y a los de las comunidades de intelectuales de un mundo colonial en extrema postración, paralizado filosóficamente, como la filosofía universal. Situada

[20] Kenneth Pommeranz, *The Great Divergence. China, Europe and the Making of the Modern World Economy,* Princeton, Princeton University Press, 2000.

geopolítica, económica y culturalmente en el centro, manipulará desde ese espacio privilegiado la información de todas las culturas periféricas. Estas culturas periféricas, ligadas al centro y desconectadas entre ellas (es decir, la única relación existente se daba del Sur colonial al Norte metropolitano europeo, sin conexiones Sur-Sur), transcurrirán por la Edad de la Modernidad europea cultivando un desprecio creciente por lo propio, desde el olvido de sus propias tradiciones y confundiendo el alto desarrollo producto de la Revolución Industrial en Europa con la verdad universal de su discurso, tanto por sus contenidos, como por sus métodos. Es esto lo que le permitirá a Hegel escribir que "la Historia universal va del Este hacia el Oeste. Europa es absolutamente el fin de la historia universal".[21] "El Mar Mediterráneo es el eje de la Historia universal".[22]

Igualmente, ciertas narrativas míticas europeas se confundirán con el contenido pretendidamente universal de la pura racionalidad de la filosofía europea. El mismo Hegel dirá que "el Espíritu germánico es el Espíritu del Mundo nuevo (la Modernidad), cuyo fin es la realización de la Verdad absoluta",[23] no advirtiendo que dicho *Espíritu* es regional (europeo cristiano y no taoísta, vedanta, budista o árabe), y no mundial, y que su contenido no expresa la problemática de otras culturas y por ello no es un discurso filosófico universal, sino que incluye muchos componentes de una narrativa mítica. ¿Qué significa en la racionalidad filosófica estricta universal el *Espíritu del cristianismo*? ¿Por qué no el *Espíritu en el taoísmo, en el budismo o en el confucianismo*? Ese *espíritu* es completamente válido como componente de una narrativa mítica con sentido para los que habitan dentro del horizonte de una cultura regional —como Europa—, pero no como contenido racional filosófico, con base empírica, de validez universal —como lo pretendía la filosofía moderna europea—.

El eurocentrismo filosófico, entonces, tiene una supuesta pretensión de *universalidad* siendo en verdad una filosofía *particular*, que en muchos aspectos puede ser subsumida por otras tradiciones. Es sabido que toda cultura es etnocéntrica, pero la cultura europea moderna fue la primera cuyo etnocentrismo fue mundial, teniendo como horizonte el *World-System*, di-

---

[21] Friedrich Hegel, "Die Vernunft in der Geschichte, Zweiter Entwurf (1830)", en J. Hoffmeister (ed.), *Sämtliche Werke,* Hamburg, Meiner, 1955, p. 243. Versión inglesa: F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of World History, Introduction: Reason in History*, H. B. Nisbet (tr.), Cambridge, Cambridge University Press, 1975, p. 197.

[22] F. Hegel, "Die Vernunft in der Geschichte…", p. 210; *Lectures on the Philosophy…,* p. 171; F. Hegel, "Vorlesung über die Philosophie der Geschichte", *Sämtliche Werke,* vol.12, Fráncfort, Suhrkamp, 1970, p. 413; F. Hegel, *The Philosophy of History*, Nueva York, Colonial Press, 1900, p. 341.

[23] F. Hegel, "Vorlesung über die Philosophie der Geschichte", p. 413; *The Philosophy of History*, p. 341.

ríamos con I. Wallerstein.[24] Pero esa *pretensión* termina cuando los filósofos de las otras tradiciones filosófico-culturales toman conciencia de su propia historia filosófica, y del valor situado de las mismas.

Universalidad filosófica y particularidad cultural

Todo lo dicho no niega que se da un nivel en el que el discurso filosófico considera los núcleos problemáticos fundamentales y puede abordar respuestas con validez universal; es decir, como un aporte por discutir por otras culturas, ya que se trataría de un problema humano en cuanto tal, universal. El intento, por ejemplo, de Karl-Otto Apel[25] de definir las condiciones universales de validez de un discurso argumentativo descubre, en primer lugar, que para que dicha validez sea posible es necesario otorgar al otro argumentante posibilidades simétricas de intervenir en la discusión, de no ser así la conclusión de la discusión no sería válida por el que no ha podido participar con iguales condiciones.

Se trata de un principio ético-epistemológico formal —sin contenido material valorativo particular de ninguna cultura— que puede ser aceptado como un logro a ser problematizado por las otras culturas. De igual manera, que haya condiciones histórico-materiales —referentes a la afirmación y crecimiento de la vida humana— que son universalmente necesarias para la existencia humana —y, por lo tanto, económicas, por ejemplo—, ya que somos sujetos corporales vivientes como propuso Karl Marx, parecen ser universalmente válidas para todas las culturas.

La universalidad formal abstracta de ciertos enunciados o principios, que pueden ser manejados de manera diferente en el nivel material de cada cultura, no niega que puedan ser *puentes* que permitan la discusión entre distintas tradiciones filosóficas. Esa meta-filosofía es un producto de toda la humanidad —aunque se de en una cultura determinada— en alguna tradición en una época determinada, que ha podido hacer más desarrollos que otras, pero de los cuales todas las demás tradiciones pueden aprender a partir de sus propios supuestos históricos. Por ejemplo, en el siglo x d. C., en Bagdad, la matemática tuvo avances significativos, lo que de inmediato se volcó en el desarrollo de la filosofía aristotélico-árabe, como un logro que sería útil a otras tradiciones.

Una filosofía *absolutamente* posconvencional es imposible (sin ninguna relación a una cultura concreta), y todas las filosofías, situadas inevita-

---

24 Immanuel Wallerstein, *The Modern World-System,* vol. l-3, Nueva York, Academic Press, 1980-1989.

25 Karl-Otto Apel, *Die Transformation der Philosophie*, vol. 1-2, Fráncfort, Surhkamp, 1973.

blemente en alguna cultura, pueden, sin embargo, dialogar con las obras por medio de los núcleos problemáticos comunes y las respuestas de los discursos categoriales filosóficos, en cuanto humanos, y por ello universales.

La nueva Edad del diálogo entre tradiciones filosóficas

Pero demasiado se ha insistido en esa función universal que ha cumplido la filosofía moderna europea, pues con ello se han ocultado otros grandes descubrimientos de otras tradiciones filosóficas. Por ello, de lo que se trata en el comienzo del siglo XXI, entonces, es de inaugurar un diálogo interfilosófico.

En primer lugar, debemos comenzar el diálogo del Norte con el Sur, ya que esta coordenada nos recuerda la presencia todavía actual —después de cinco siglos— del fenómeno del colonialismo; colonialismo económico y político, pero igualmente cultural y filosófico. Las comunidades filosóficas de los países poscoloniales —y sus problemas y respuestas filosóficas— no son aceptadas por las comunidades hegemónicas metropolitanas.

En segundo lugar, y no por ello menos importante, es necesario comenzar seria y permanentemente un diálogo del Sur con el Sur, para definir la agenda de los problemas filosóficos más urgentes en África, Asia, América Latina o la Europa oriental, a ser discutidos filosóficamente. Las reglas de un tal diálogo deben formularse pacientemente.

Como trabajo pedagógico propedéutico es necesario comenzar a educar a las futuras generaciones en un mayor respeto a las otras tradiciones filosóficas, lo que conlleva un mayor conocimiento de esas filosofías. Por ejemplo, en el primer semestre de la historia de la filosofía de las carreras universitarias de filosofía, se debería iniciar con el estudio de los primeros grandes filósofos de la humanidad, donde serían expuestos las filósofas y filósofos que produjeron las categorías germinales filosóficas en Egipto (africano), en Mesopotamia (incluyendo los profetas de Israel), en Grecia, en India, en China, en Mesoamérica o entre los incas. En un segundo semestre se estudiarían las "grandes ontologías", incluyendo al taoísmo, confucionismo, hinduismo, budismo, filósofos griegos —tales como Platón, Aristóteles hasta Plotino—, los romanos, etcétera. En un tercer semestre, debería exponerse el desarrollo posterior filosófico chino —desde el Imperio de los Han—, las filosofías posteriores budista, jainista o vedanta en la India, las filosofías bizantina cristiana y árabe y la filosofía latina europea medieval. Y así sucesivamente. Una nueva generación pensaría filosóficamente desde un *horizonte mundial*. Lo mismo debería acontecer en los cursos de ética, política, ontología, antropología, y hasta en los de lógica: ¿no se debería, igualmente, tener nociones de la lógica budista, por ejemplo?

Por otra parte, los filósofos deberían preguntarse si en otras tradiciones filosóficas —no sólo europeas o norteamericanas— han sido tratadas cuestiones ignoradas por la propia tradición, aunque hayan sido expuestas con estilos diferentes, con enfoques distintos, y donde puedan descubrirse nuevos desarrollos dadas las condiciones particulares del entorno geopolítico de esas filosofías.

No sólo debe haber diálogo entre Oriente —un concepto ambiguo desde la descalificación de Edward Said— y Occidente —igualmente confuso—,[26] porque en ese caso, África, América Latina y otras regiones quedarían excluidas.

Es, entonces, necesaria una reformulación completa de la historia de la filosofía a fin de comenzar a estar preparados para un tal diálogo. La obra pionera de un sociólogo, Randall Collins, en su libro *World Philosophy*,[27] apunta muchos aspectos relevantes que deben ser tomados en consideración. Pedagógicamente, al comparar en la geografía (espacio) y a través de los siglos (tiempo) las grandes filosofías chinas, indostánicas, árabes, europeas, norteamericanas, africanas (aunque sin dedicar una sola línea sobre los 500 años de filosofía latinoamericana, y menos aún las nacientes filosofías de las culturas urbanas anteriores a la conquista), clasificadas en generaciones (y distinguiendo filósofos de primer, segundo o tercer orden, tarea realmente difícil pero de suma utilidad), se descubren aspectos sumamente ricos y que dan que pensar a los filósofos —ya que el autor es un sociólogo, pero teniendo gran información y produciendo una obra de mucha utilidad para los filósofos—.

Diálogo interfilosófico mundial hacia un pluriverso transmoderno

Después de larga crisis, por el impacto de la cultura y la filosofía europea moderna, las filosofías de otras regiones (China, India, países árabes, América Latina, África, entre otras), comienzan a recuperar el sentido de su propia historia, sepultadas por el huracán de la Modernidad. Tomemos como ejemplo un filósofo árabe, de una prestigiosa ciudad universitaria sumamente famosa desde hace más de mil años. Se trata de Mahomed Abed Yabri de la Universidad de Fes (Marrueco), que en el siglo XIII tenía 300 mil habitantes, y donde, entre otros, fue a estudiar y enseñar Maimónides.

[26] ¿En qué consiste el Occidente? Es sólo Europa occidental. Entonces, ¿qué sería Rusia que ciertamente forma parte de la cultura del antiguo Imperio bizantino oriental? ¿Su origen está en Grecia?, pero para Grecia Europa era tan bárbara como otras regiones en el norte de Macedonia.

[27] R. Collins, *op. cit.*

En primer lugar, en sus dos obras, *Crítica de la razón árabe*[28] y *El legado filosófico árabe Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjaldun*,[29] A. Yabri comienza por una *afirmación valorativa* de la filosofía de su tradición cultural árabe. Rechaza la tradición contemporánea interpretativa del fundamentalismo (*salafís*), que reacciona contra la Modernidad sin reconstrucción creativa del pasado filosófico. No admite tampoco la posición del *safismo marxista*, que olvida su propia tradición. De igual manera niega la tradición eurocéntrica liberal, que no acepta la existencia de la filosofía árabe en el presente. Por su parte, conocedor del árabe como lengua materna investiga de manera original, las tradiciones filosóficas de los grandes pensadores de las escuelas orientales —de Egipto, Bagdad y hacia el Oriente, bajo el influjo de Avicena— y de las escuelas occidentales —del antiguo califato de Córdoba, incluyendo las regiones bereberes, por lo tanto, a Fes, en torno a Íbn Roshd—.

En un segundo momento, se efectúa la crítica de la propia tradición filosófica contando con los recursos de la filosofía árabe, pero igualmente inspirándose en algunos logros de la hermenéutica moderna —que estudió en París—. Lo que le permitirá descubrir nuevos elementos históricos de su propia tradición, tales como que la tradición "oriental" árabe debió oponerse principalmente al pensamiento gnóstico persa. De esta manera los mu'ltazilíes crearon la primera filosofía árabe anti-persa subsumiendo igualmente la filosofía greco-bizantina, para justificar al mismo tiempo la legitimidad del Estado califal.

Posteriormente, Alfarabi e ´Ibn Sina (Avicena), asumiendo categorías neoplatónicas, producirán una tradición filosófica-mística de *iluminación*. Mientras que la filosofía andaluz-magrebí *occidental*, inspirada en las ciencias empíricas y el pensamiento estrictamente aristotélico (con la consigna: "Abandonar el argumento de autoridad y volver a las fuentes", como patrocinaba el almohade ´Ibn Túmert) producirá la gran filosofía árabe con Ïbn Rushd, verdadera Ilustración (*Aufklärung*) filosófica que se impondrá como el origen de la filosofía latinogermánica, fundamento de la filosofía moderna europea. Íbn Rushd define perfectamente el diálogo interfilosófico:

> Es indudable que debemos servirnos, como de ayuda para nuestro estudio racional, de las investigaciones realizadas por todos los que nos han precedido [los griegos, los cristianos…] Siendo esto así, y como que realmente los filósofos antiguos estudiaron ya con el mayor esmero las reglas del razonamiento (la lógica, el método), convendrá que nosotros pongamos manos a la obra de

[28] Mohammed Abed Al-Yabri, *Crítica de la razón árabe,* Barcelona, Icaria-Antrazyt, 2001.

[29] Mohammed *et al., El legado filosófico árabe,* Madrid, Trotta, 2001.

estudiar los libros de dichos filósofos antiguos, para que, si todo lo que en ellos dicen lo encontramos razonable, lo aceptemos, y *si algo hubiere irrazonable, nos sirva de precaución y advertencia*.[30]

En un tercer momento, el de la nueva creación a partir de la propia tradición, alimentada por el diálogo con las otras culturas, no debe dejarse deslumbrar por el aparente esplendor de una filosofía moderna europea que ha planteado sus problemas, pero no los problemas propios del mundo árabe: "¿Cómo puede la filosofía árabe asimilar la experiencia del liberalismo antes o sin que el mundo árabe pase por la etapa del liberalismo?"[31]

Pero queda en cuarto lugar un último tema. El diálogo que puede enriquecer a cada tradición filosófica deberían realizarlo los filósofos críticos y creadores de cada tradición, y no los que simplemente repiten las tesis filosóficas ya consensuadas tradicionalmente. Y, para ser críticos, los filósofos deben asumir la problemática ético-política que pueda explicar la pobreza, la dominación y la exclusión de buena parte de la población de sus respectivos países, en especial en el Sur —en África, buena parte del Asia y América Latina—. Un diálogo crítico filosófico supone filósofos críticos, en el sentido de la teoría crítica, que nosotros en América Latina llamamos *Filosofía de la Liberación.*

La Modernidad europea impactó a las restantes culturas —excepto China, Japón y pocos países más— con el colonialismo. Explotó sus recursos, extrajo información de sus culturas, y desechó aquello que no le era subsumible. Cuando hablamos de *Transmodernidad* queremos referirnos a un proyecto mundial que intenta ir más allá de la Modernidad europea y norteamericana (por ello no puede ser *posmoderno*, porque el posmodernismo es una crítica parcial todavía europeo-norteamericana a la Modernidad).

Se trata, en cambio, de una tarea, en nuestro caso filosófica, que tiene como punto de partida el afirmar lo declarado por la Modernidad como la Exterioridad desechada, no valorizada; es decir, lo inútil de las culturas —*desechos* entre los que se encuentran las filosofías periféricas o coloniales—, y desarrollar las potencialidades y posibilidades de esas culturas y filosofías ignoradas, afirmación y desarrollo llevados a cabo desde sus propios recursos, en diálogo constructivo con la Modernidad europeo-norteamericana.

De esta manera, la filosofía árabe, en el ejemplo expuesto, puede incorporar la hermenéutica de la filosofía europea, desarrollarla y aplicarla a fin de efectuar nuevas interpretaciones de *El Corán*, que permitirían producir nuevas filosofías políticas o feministas árabes, dos ejemplos posibles tan necesarios. Sería fruto de la *propia* tradición filosófica árabe, puesta al día por

[30] Mohammed Abed Al-Yabri, *Crítica de la razón…*, pp. 157-158.

[31] *Ibidem,* p. 159.

el diálogo interfilosófico (no sólo con Europa, también con América Latina, la India, la China o la filosofía africana), en vista de una filosofía mundial futura *pluriversa*, y por ello *transmoderna* —lo que supondría, igualmente, ser transcapitalista en el campo económico—.

Por mucho tiempo, quizá siglos, las diversas tradiciones filosóficas seguirán su propio camino, sin embargo, en el horizonte se abre un proyecto mundial analógico de un pluriverso *transmoderno* —que no es simplemente *universal*, ni *posmoderno*—. Ahora "otras filosofías" son posibles, porque "otro mundo es posible" —como lo proclama el Movimiento Zapatista de Liberación Nacional de Chiapas en México—.

LA JUSTICIA COMUNITARIA: UN ACERCAMIENTO DESDE LA FILOSOFÍA POLÍTICA DUSSELIANA[1]

Alicia Hopkins Moreno*

RESUMEN En este artículo pretendemos comprender la dimensión comunitaria de la justicia desde la filosofía política dusseliana. Partimos del reconocimiento de una especie de "momento oportuno" para que esta escuela de pensamiento, además de buscar la generación de una teoría crítica propositiva para *otro Estado posible*, también reconozca la potencia política de la arquitectónica, la crítica y el momento de la praxis constructiva que subyacen a la forma comunitaria en la política moderna.

ABSTRACT In this paper we aim to understand the community dimension of justice from the perspective of Dusselian Political Philosophy. We start from the recognition of a kind of "opportune moment" in order that this school of thought, besides looking for the creation of a new critical Theory for another possible State, also recognizes the political power of criticism and the moment of the constructive praxis that underlies the communitarian form in modern Politics.

* Facultad de Filosofía, Universidad del Claustro de Sor Juana, México.

[1] Esta reflexión es parte del resultado de investigación de la autora que culminó con la tesis doctoral titulada *Elementos para una filosofía latinoamericana de la justicia comunitaria*.

Palabras clave
Justicia comunitaria, política, crítica, praxis

Keywords
Community justice, politics, critique, praxis

Hemos construido esta reflexión siguiendo el análisis que la Filosofía Política dusseliana hace del proceso político dividiéndolo en tres configuraciones o momentos: el acontecimiento originario de la Totalidad, un momento abstracto que sirve para elucidar los criterios y principios a partir de los cuales la Totalidad se organiza; otra entendida como crítica, en la que es necesario un nuevo horizonte político desde las propias víctimas de la Totalidad y, por último, aquella que da cuenta de la construcción positiva de una Totalidad nacida del derrumbamiento de la antigua y basada en los alcances críticos de la segunda configuración.[2]

Para la política de la liberación, el poder está fundado en la voluntad de vida de una comunidad política, entendida ésta en el reconocimiento del Otro como persona y en la responsabilidad por la justicia. Dicha comunidad política podemos —y así se ha venido haciendo— abordarla de manera abstracta y circunscribiéndola a una territorialidad política que funda su existencia en un nivel macro, nacional.

Aunque no negamos la pertinencia de este camino teórico, que establece desde la filosofía política situada en América Latina una serie de principios y estrategias para contravenir la fetichización del Estado moderno a partir de un *mandar obedeciendo* y de la configuración del pueblo como el actor mesiánico que se enfrenta a la Totalidad dominadora, sí sostenemos la necesidad de dirigir también la mirada hacia una territorialidad distinta, más micro, más local, en la que se suceden experiencias de profundas implicaciones para la filosofía política, ya que las comunidades constituyen, a su vez, otras totalidades y exterioridades que dan cuenta de una dimensión distinta de la liberación, que no deja de ser popular, pero que se juega en un terreno con límites y potencialidades que también necesitan ser pensadas.

Cuando la política de la liberación se dedica a comprender el nivel geopolítico latinoamericano que mantiene viva la lucha contra el imperialismo estadounidense y, por supuesto, contra el neoliberalismo, se articula

[2] Para mayor detalle, *vid*. “Las tres configuraciones del proceso político”, texto inédito que ha servido de base para la redacción colectiva del tercer tomo de la *Política de la Liberación*, ahora en proceso de edición.

teóricamente a las experiencias que durante la última década marcaron lo que ha considerado una especie de "primavera política" de los pueblos latinoamericanos. Los así llamados *gobiernos progresistas* —como el de Lula en Brasil, Mujica en Uruguay, los Kirchner en Argentina, Evo en Bolivia y Correa en Ecuador— nutrieron, en este sentido, la producción teórica en la última década.

Lo que sostenemos aquí es que experiencias como las Rondas Campesinas en Perú, la construcción de vida comunitaria en la urbe por parte de la Organización Popular Francisco Villa de la Izquierda Independiente (opfvii), pero también del sistema de justicia de la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias-Policía Comunitaria de Guerrero (crac-pc) y las distintas formas de autogobierno constituidas por Cherán o las comunidades zapatistas en Chiapas, tienen como base vínculos, principios, prácticas y mecanismos de hacer política significativos para pensar la liberación.

El poder de la comunidad también se funda en la voluntad de un vivir cara a cara con una proximidad mayor y más compleja que aquella que se da en la sociedad moderna, sobre todo en la urbe. Pero también es un vivir *cara a territorio* que, en cierta medida, descentra cualquier interpretación antropocéntrica del principio material de la vida. En este sentido, buscaremos abrir algunas líneas —en ningún sentido acabadas— desde la filosofía política de la liberación para profundizar en la comprensión teórica de la comunidad desde su propio aparato teórico, ampliando su horizonte interpretativo de la política y ubicándose —como siempre lo ha sostenido— en la retaguardia, aprendiendo del paso que los pueblos y en este caso, las comunidades dan en su lucha.

Exterioridad y principio material de la vida comunitaria

El momento arquitectónico de la justicia. El nivel político institucional de la comunidad

La pregunta que guía nuestra reflexión es: ¿cómo construimos el marco filosófico de la totalidad comunitaria?, de manera analítica: ¿cómo damos cuenta de la voluntad de vivir cara a cara —que es, también, *cara a territorio*— que nos permita comprender el sentido originario de la justicia comunitaria, considerando, tanto las comunidades originarias o rurales, como el caso de las comunidades urbanas?

En las comunidades, la experiencia *cara a cara territorio* está transido de sentido histórico, de interpelación constante a una pertenencia, a formar parte; de exigencia por el equilibrio que permita el mantenimiento de la vida en común. La justicia, en este sentido, expresaría la voluntad comuni-

taria como fundamento del orden que se ha dado a sí misma; es decir, como *potentia* y como *potestas*, en diferentes esferas y con distintos principios.

Las esferas de la comunidad

a) Esfera material de la política comunitaria

En la vida comunitaria, a diferencia de la social, los campos y las esferas no se encuentran separadas de manera tan tajante, hay una articulación, un entrecruzamiento de lo que la mirada moderna, como la nuestra, divide: lo sagrado, lo ecológico, lo productivo, lo cultural, entre otros. Sin embargo, es justo esta mirada la que nos permite —aunque también, paradójicamente, nos limita— analizar las diferencias sustantivas que guarda con la reproducción de la vida social en el capitalismo, donde lo sagrado, lo ecológico y lo productivo están subordinados a la lógica de explotación y acumulación.

La vida comunitaria de algunos pueblos originarios muestra, por ejemplo, una sacralidad experimentada desde la propia vitalidad del territorio, desde una simbólica comunitaria alimentada y transformada a lo largo de su historia. Pero aun en el caso de comunidades rurales que han perdido dicha sacralidad o, en el de las urbanas, la dimensión de la reproducción de la vida en común supone una esfera ecológica en la que el valor de uso de los bienes naturales y la deliberación colectiva sobre el destino de los mismos obedece a la lógica de un bienestar común.

Además, la corporalidad viviente de la comunidad, aunque sin abandonarla, trasciende la metafísica de la alteridad basada en la persona y se manifiesta en la comunidad de vida que, asentada en un territorio, también vivo, busca la reproducción concreta, histórica de una manera comunitaria en la que la vida se organiza. El rostro del Otro es el rostro colectivo de la comunidad que organiza su voluntad de vivir. Cuando los zapatistas venden café o ganado, propiedad común, muestran de qué manera lo que la comunidad produce como excedente cumple la función de sostener, facilitar y mantener la reproducción en conjunto de las familias que la constituyen, sobre todo en los casos en lo que se necesita del apoyo económico para procurar la salud de un enfermo, la manutención de una viuda o de los huérfanos, la organización de sus fiestas sagradas, sus acciones políticas o la construcción de infraestructura destinada a albergar sus instituciones. La cultura comunitaria basada en prácticas históricas y en núcleos simbólicos que le dan identidad y sentido de existencia, constituye un modo de ser de la comunidad que se expresa en sus rituales, en sus celebraciones, en los propios vínculos con el territorio y en su institucionalidad.[3]

[3] Compartimos con Rivera Lugo la perspectiva de que la fuerza material de la nor-

b) Esfera de factibilidad sistémico-institucional de la comunidad

La comunidad es una Totalidad que está en continuo despliegue entre su exterioridad frente a la Totalidad de la Modernidad y su Totalidad como construcción, desde dicha exterioridad, de otro sistema que genera, a su vez, nuevas exterioridades. De ahí su riqueza como experiencia política que la filosofía, incluyendo la de la Liberación, no deberían soslayar. Las comunidades se dan a sí mismas sus instituciones y lo hacen del tal modo que logran hacerlas perseverar no sólo en el tiempo, sino como posibilidad fáctica de la reproducción de la vida humana en un territorio. A diferencia de la sociedad, éstas no se conforman por el paso de una *sociedad civil* a una *sociedad política*; en la comunidad, la institución antecede siempre, no hay un antes de la comunidad, sino que es, en sí misma, política. En el sentido de que no hay un antes que sería el sujeto individual, como origen de lo político, sino que la propia comunidad se antecede a sí misma en la historia —sobre todo en los casos no urbanos—, constituida por un modo de reproducir la vida, una identidad y una historia propia.

En todo caso, pensaríamos que la *sociedad civil* procede de la ruptura de las formas comunitarias que, desintegradas, expulsaron sus miembros a las ciudades. Y, entonces, quizás, deberíamos detenernos a pensar no la reconstitución de la sociedad civil como la fuente originaria de lo político —o al menos no sólo—, sino como el resultado de un proceso de enajenación en el que habría que reconstituirse, más bien, la comunidad. Pero no la comunidad política en abstracto, sino la concreta, la que tiene historia.

Lo que le permite a la comunidad serlo son sus instituciones. Sin institucionalidad no puede darse comunidad, en eso radica su factibilidad. La institucionalidad de la justicia, por ejemplo, es paradigmática en el sostenimiento de la comunidad. Sin mecanismos, espacios, maneras para la deliberación en común que se encarguen de resolver los conflictos que nacen al interior, la discordia, la división y el debilitamiento como comunidad, serían inevitables. La recomposición y restauración de un vínculo comunitario que ha sido roto —la tranquilidad entre las vecinas y los vecinos, entre las familias— es ejercida desde instituciones que las comunidades se dan: autoridades comunitarias, rondas campesinas, rondas comunitarias, instituciones de justicia que se encargan de sostener la comunidad como Totalidad, como construcción de sentido, de modo de

matividad comunitaria "no está en una objetivación o formalización como norma, sino en su capacidad para producir una nueva realidad y constituir la subjetividad correlativa. La norma se materializa por medio de sus efectos y en virtud de la reiteración de las prácticas comunes que le confieren, al fin y a la postre, efectividad. Carlos Rivera Lugo, "La normatividad societal de lo común", *El derecho y el Estado*, Argentina, CLACSO, 2016, p. 35.

vida, de relaciones ético-político-sagradas entre las personas y el territorio, que no quieren desaparecer.

c) La esfera formal de legitimidad

La legitimidad de las instituciones y los consensos está siempre en manos de la propia comunidad.[4] Aunque se podría describir —de manera analítica—, con Dussel, un paso del poder indeterminado de la *potentia* al poder legislador y constructor de instituciones como *potestas*, lo importante es que la relación entre ambas, conserva una estrechez y un marco ético que cohesiona la institucionalidad a la reproducción de su vida común. Podríamos decir que la *fetichización* de las instituciones tiene menos fuerza, porque la asamblea, como órgano máximo de deliberación y de decisión que las comunidades se dan a sí mismas, tiene mayores diques de contención y mayores alcances de sanción —o al menos cuenta con mejores posibilidades para hacerlo—. En la asamblea, "la comunidad manda"; las autoridades, los cargos, las vocerías, las representaciones están subordinadas y pueden ser removidas por su decisión. La asamblea se constituye como una forma legítima porque parte del principio de escuchar la palabra de quienes conforman la comunidad, de deliberar y decidir de manera conjunta.[5]

En las instituciones de justicia, la legitimidad es la que les da el poder de coaccionar y mantener los acuerdos a los que se han llegado de manera colectiva. Sin legitimidad, no se aceptan las sanciones, el acuerdo es forzado y no se acata. Hay una especie de sentido común de la justicia que cuando no se ve expresado en la coacción, ésta va perdiendo legitimidad. El exceso en la sanción o la impunidad reducen la factibilidad de la institucionalidad de la justicia. La legitimidad se constituye a partir de una práctica delegada de poder a personas, consejos, que la comunidad concibe como responsables, servidores, pero también en una relación de respeto, muchas veces, como autoridades —sobre todo en los casos donde lo que podríamos llamar el *campo político* no puede distinguirse analíticamente, desde la moderni-

---

[4] Rivera Lugo, en "Derecho de lo común", sostiene: "la soberanía no le pertenece al Derecho, sino al pueblo concreto, según encarnado en lo común. Lo determinante no es hoy, pues, la legalidad sino la legitimidad de cualquier acto. Y la legitimidad se determina crecientemente desde el bien común". *Vid.* Carlos Rivera Lugo, "Derecho de lo común", *Crítica Jurídica. Revista Latinoamericana de Política, Filosofía y Derecho,* Universidad Nacional Autónoma de México, 2010, núm. 29, p.139.

[5] En otro momento nos detendremos a considerar el momento negativo al interior de la propia Totalidad comunitaria y las exterioridades que ella misma genera, que son las que permiten el cuestionamiento de las relaciones de poder y dominación que padecen. El caso de las mujeres, de los niños y las niñas, es un ejemplo, pero también el de familias de religiones diversas a la hegemónica en la comunidad.

dad, del *campo sagrado*—. En todo caso, es la legitimidad y no la fuerza la que les permite su eficacia.

Los principios fundamentales de la vida común

Cada una de las esferas analíticamente descritas contaría, de manera subyacente, con principios que nos permiten comprender el marco ético-mítico y el horizonte político comunitario. El principio material afirma y desarrolla la vida en comunidad. El principio formal parte de que el consenso de la comunidad, como constructora de Totalidad, es la fuente de su legitimidad. Por último, el principio de factibilidad, lo que determina su eficacia, es el cumplimiento de lo éticamente posible y, este sentido, radica en la capacidad de mantener la reproducción de la vida en común, trabajando por un bienestar compartido y protegido con sus propios mecanismos. Cuando se afirma y desarrolla la vida en comunidad se constituyen vínculos afectivos, simbólicos, reproductivos que le dan un orden; de ahí deriva su propia racionalidad, la forma que cobra, dependiendo, también, del territorio y de la historia. Cuando la totalidad construida nace del consenso de la voluntad de vivir de la comunidad, la legitimidad se vuelve eficaz.

La normatividad de la política comunitaria está sustentada en criterios que ya no son los originados en la modernidad burguesa —igualdad, libertad y fraternidad—, sino en la reciprocidad, el acuerdo y lo común. No estamos hablando de valores, sino de principios; la reciprocidad no es un valor, en el sentido de que no responde únicamente a un juicio ético antropológico, sino a un principio metafísico que expresa la relacionalidad de la vida en comunidad, un mecanismo que permite la articulación de sus miembros, un vínculo que la constituye y da forma. En este caso, no nos interesa abordar lo político desde el individuo racional libre, sino desde el acuerdo que mantiene, cuida, repara, conserva y hace crecer la vida comunitaria.

El acuerdo expresa la voluntad de vivir que la comunidad se ha dado a sí misma, es lo que norma y obliga. La corporalidad viviente de la comunidad, como parte del territorio que habita, también desborda la noción burguesa de fraternidad, en el sentido de que no se es hermano como individuo, sino como comunitario, miembro de algo más, parte de un todo y, además, no se configura una ruptura con lo que en la modernidad ha sido llamado naturaleza sino, más bien, una conexión profunda con la reproducción, en general, de la vida en el territorio, venciendo así, rasgos antropocéntricos y *objetivantes.*

Pretensión política de justicia

Toda comunidad pretende vivir en tranquilidad, en paz, en equilibrio. El horizonte no es la felicidad individual, sino el bienestar comunitario; en todo caso, el primero estaría subordinado al segundo. Lo justo es la manera en la que la comunidad se asegura a sí misma vivir bien. La pretensión de justicia en las decisiones asamblearias o en otros espacios de deliberación que se da a sí misma, se basa en la legitimidad que la participación de la comunidad funda.

Pero la pretensión de justicia rebasa el orden de la Totalidad de la comunidad y se expresa en el antagonismo con la Totalidad del Estado-nación moderno, monolítico, capitalista, que busca hacerla desaparecer. En nuestro país, el desmantelamiento de las comunidades desde el siglo XIX por la privatización y desamortización de las tierras, la posterior embestida contra las victorias obtenidas por la *Revolución* mexicana y, por último, la aplicación de políticas neoliberales da cuenta del grado de exterioridad que mantiene en el sistema, y su pretensión de justicia también nace desde ahí.

Desde una dimensión crítico-negativa, dicha pretensión de justicia se constituye por la negación de la que es objeto por parte de la Totalidad. El bien común se construye a la par de un momento crítico; es decir, el momento crítico no es posterior, sino que ha estado ahí desde que la comunidad ha debido enfrentarse con modos de producción y de relación social que amenazan con destruirla.

El momento crítico de la comunidad

La exterioridad de la persona es distinta de la exterioridad de la comunidad. Aunque la persona, para Dussel, siempre muestra el rostro de un pueblo, de una historia, de una lengua, es ella quien expresa a la comunidad. Lo que aquí sostenemos es que, además de la persona como sujeto metafísico y corporalidad viviente, también la comunidad se expresa a sí misma como sujeto constituido por un tipo de vínculo entre las personas, un vínculo que es exterior a la relación social del capital —del cual habría que dar cuenta— y como corporalidad territorial, que hace manifiesta la materialidad de la vida en común. Con diferentes niveles de exterioridad, derivados de los diferentes grados de participación en la Totalidad, las comunidades no sólo expresan subjetividades, sino formas en que la vida humana se organiza para reproducirse.

Estas formas se han mantenido en la historia expresadas en distintas maneras de reproducir la vida en común, enfrentándose a diversas expresiones de la Totalidad. Lo que nos interesa en el momento crítico es comprender cómo se constituye la exterioridad de la comunidad en su crítica

al orden vigente, a la Totalidad de la Modernidad eurocéntrica, capitalista, colonizadora, racista, patriarcal y heteronormada, que la niega, pero de la cual también, en algunos sentidos, participa. Los principios normativos críticos negativos de la comunidad organizada parten del principio material crítico de la defensa, cuidado y reproducción de la vida y los bienes en común que están siendo despojados por los megaproyectos, la urbanización y el despojo de las tierras por las empresas transnacionales.

En su dimensión formal de legitimidad, el principio es el consenso de la comunidad como oprimida por un sistema que ha decidido subordinarla —cuando no destruirla—; apropiarse de sus culturas para *folclorizarlas*; deslegitimar por medio de recursos jurídicos sus propias formas de deliberación, decisión e institucionalidad, trabajar en la ciudadanización y modernización de los vínculos que trastocan el tejido comunitario. El principio formal crítico de legitimidad, en este sentido, defiende el proceso a partir del cual se instituyen formas de representación, mecanismos de deliberación y decisión que hacen frente a una Totalidad dispuesta a despojarles su legitimidad a partir de la defensa de un Estado de derecho fetichizado.

Mientras que la separación de la dimensión estatal de la esfera de participación ciudadana es cada vez mayor en la sociedad moderna, en la comunidad encuentra sus diques de contención con el poder que tiene la asamblea para destituir los cargos, en caso de que no se cumpla con los objetivos o según la ética exigida y para ofrecer espacios de deliberación colectiva en los que la participación directa de las familias y sus miembros orienta la reflexión comunitaria y las decisiones que se derivan de ella. La comunidad establece, entonces, una legitimidad desde su forma constitutiva e institucional hasta sus mecanismos de reproducción, muy distinta de la moderna y que, hoy por hoy, muestra, incluso, su fuerza efectiva en un mundo, en el que la fragmentación y la individuación inconexa reinan como principios hegemónicos de la constitución de lo social.

Una de las críticas más recurrentes a las formas de organización comunitarias es que no cumplen el último principio crítico: el de la factibilidad. Porque se piensa que no están encaminadas de manera clara y directa a la ruptura con la Totalidad para la construcción de una nueva, distinta y más justa. Sin embargo, esto no es precisamente así. Aunque la dimensión local en la que se juega la construcción comunitaria pareciera ser un límite del horizonte político crítico, lo cierto es que, sobre todo desde el inicio de los noventa, la articulación de los pueblos originarios y comunidades a partir del rechazo al discurso de celebración del quinto centenario de la conquista —como *encuentro de dos mundos*— emprendido por los Estados-nación latinoamericanos, surgió un impulso que les ha movilizado para el fortalecimiento de sus lazos, que buscan no sólo mejorar la propia experiencia interna y compartir las estrategias que se han utilizado, sino constituirse

como ejemplos de organización que apuestan por multiplicarse, restándole poder territorial al Estado desde una forma política alterna.

En este sentido, el principio de factibilidad crítico muestra una estrategia encaminada a la expansión territorial que detenga la explotación y el despojo capitalista y al reconocimiento por parte del Estado que lo obligue a respetar la legitimidad de su propio funcionamiento.[6] No es posible reproducir la vida en común en un sistema que privatiza y vuelve mercancía los bienes naturales, no es posible la vida en común en una relación de constante competencia en la que la dominación del Otro se ha naturalizado.

Ahora bien, respecto de la función crítica de la comunidad, partimos de que su exterioridad es profética y mesiánica; es decir, anuncia la caída de los pilares que sostienen la Totalidad que se ha fetichizado y es fuente de construcción de nuevos cimientos emanados de una pretensión de justicia que mantiene, de manera integrada, dimensiones de la existencia que la Totalidad niega: la relación con la tierra, la memoria con el territorio, los bienes naturales como comunes, el vínculo comunitario tejido desde las familias, el trabajo colectivo, la reciprocidad, la autodefensa comunitaria, la institucionalidad y la democracia directas. Lo que la Totalidad moderna liberal capitalista afirma es la tierra como propiedad privada, el desarraigo, el olvido de la historia, la naturaleza como objeto de explotación, lo mismo el ser humano, el individualismo y la competencia, la democracia burguesa fetichizada y el monopolio de la violencia por parte del Estado.

En los casos de mayor exterioridad, — sobre todo en el caso de las comunidades originarias con una fuerte identidad derivada de su quehacer cotidiano, arraigado profundamente a una historia de su ser-estar-hacer comunitario— la reproducción de la vida está engarzada a la comunidad que pertenece a un territorio y constituye valores de uso; por tanto, si se quiere, subjetividades que muestran un Otro, una Otra, no en el rostro de la persona, sino en el sujeto que la propia comunidad construye: yaquis de la Mixteca, ñu saavi, purépechas, tzeltales, tzotziles, nahuas, ronda campesina, policía comunitaria, *los panchos* —como se conoce a la OPFVII—.

Las comunidades concretas mantienen un grado de exterioridad con respecto del Estado-nación que las ha negado durante siglos, pero también con la sociedad moderna. En esa negación, su construcción, preservación o

[6] Al respecto, Jaime Martínez Luna señala: "Mediante la comunalidad poco a poco vamos resolviendo los problemas locales, pero los que tenemos regionalmente están ahí, en manos de quienes siempre nos han sujetado. Un ejemplo de esto es la explotación de los bosques, donde algunas comunidades han logrado empresas forestales, pero los problemas de mercado, de caminos, etc., debemos enfrentarlos todos. No es posible encarar obstáculos mayores desde la localidad. Tenemos la necesidad de una unión mayor y de una mejor definición del futuro." *Eso que llaman comunalidad*, México, Culturas populares, Conaculta/ Secretaría de Cultura, 2010, p. 93.

reactivación, muestran a sujetos políticos comunitarios que constituyen sus propias institucionalidades, sus mecanismos de deliberación y su antagonismo con la voluntad de poder de la institucionalidad moderna del mercado capitalista —tanto el legalizado como el que no—, del individuo moderno que se considera a sí mismo el principio y el fin de la política, que se disgrega en sociedades donde deviene, cuando mucho, en ciudadano; que defiende la propiedad privada como derecho humano, que se vuelve centro y emperador de la naturaleza y, a la vez, dominador del Otro.

Aunque, hay que decirlo, toda comunidad participa de algún modo en el sistema: la colonización, el Estado-nación y la propia lógica expansiva del capitalismo impiden una exterioridad total y absoluta. Eso que Dussel denomina *trascendentalidad interna* del Otro como Otro, visto desde la dimensión comunitaria, da cuenta de la negatividad interna que actualiza la exigencia de trascender la injusticia de la Totalidad. Aquí radica su potencia crítica como sujeto político antagónico.

Pero es necesario, también, que comprendamos el momento crítico que se da al interior de la comunidad, desde las exterioridades que ella misma genera. En 2010, cuando las mujeres de la comunidad de la Costa Chica y de la montaña de Guerrero se organizaron para constituirse como promotoras de justicia ante la insatisfacción por la resolución de conflictos derivados de la violencia dirigida hacia ellas como mujeres, se enfrentaron a la Totalidad de una cultura patriarcal y machista que impregnaba la institucionalidad comunitaria. Cuando las compañeras que conformaron el Ejército Zapatista de Liberación Nacional lanzan su Ley Revolucionaria de las Mujeres, daban cuenta de una necesidad establecida desde el inicio de la lucha que mostraba las diferentes dimensiones en las que su existencia era negada tanto por la Totalidad comunitaria como por la del Estado-nación neocolonial y capitalista. En estos ejemplos, *la exterioridad de la comunidad* se expresa en el rostro de una parte:[7] las mujeres. Y esto ha sido fundamental en la transformación de la justicia comunitaria que ha debido repensarse y reorganizarse para responder a sus demandas.

Las jóvenes y los jóvenes, por su parte, también han venido interpelando a los poderes gerontocráticos que se han anquilosado en algunas comunidades cuestionando el conservadurismo tradicional y algunas jerarquías, buscando introducir nuevas instituciones y prácticas con las que se sienten más afines. Los festivales culturales y la radio son un ejemplo organización

[7] "La parte de los sin parte" como la llamó Rancière en *El desacuerdo*, sujetos de litigio "con su propia lógica política que es el resultado del anudamiento singular del efecto de igualdad con la lógica desigualitaria de los cuerpos sociales que constituye lo propio de la política". Jacques Rancière, *El desacuerdo, Política y Filosofía,* Buenos Aires, Nueva Visión, 1996, p. 96.

en la OPFVII, que poco a poco se han incorporado a la vida comunitaria. Sin embargo, no en todos los casos esta integración ha sido efectiva. En las entrevistas y talleres que impartimos con las Rondas Campesinas de Cajamarca, uno de los problemas recurrentes era, precisamente, la poca o nula participación de los jóvenes, quienes, en gran medida, inmersos en el proceso de mudanza hacia la ciudad, hacia la lógica social de vinculación y al alcance de metas centradas en el aumento de la calidad de vida que individualmente poseen, no parecieran mostrar compromiso ni interés en darle continuidad al proyecto de justicia comunitaria.

La Teología de la Liberación, la doctrina de los derechos humanos y el feminismo han sido elementos que de manera constitutiva —en el caso de la primera— y reconstitutiva han jugado un papel importantísimo en la reivindicación de principios ético-políticos como comunidad, de la participación activa de las mujeres en el consenso y en el proceso de impartición de justicia y en el cuestionamiento constante sobre las sanciones y la manera de reestablecer el bienestar de la vida comunitaria.

La *opción por los pobres* de los catequistas que fundaron las Rondas Campesinas cajamarquinas y su cuestionamiento al modelo de desarrollo capitalista fue fundamental para orientar su horizonte crítico hacia la recomposición del campesinado en una fuerza política que se enfrentará al racismo y al clasismo de la sociedad peruana y del Estado. La incursión de las organizaciones no gubernamentales defensoras de los derechos humanos y el condicionamiento jurídico nacional e internacional que parte del reconocimiento de la justicia comunitaria —siempre y cuando no se vean afectados los derechos fundamentales— ha llevado a las comunidades a repensar la manera en la que han venido sancionando y coaccionando, sobre todo, en los casos de castigo físico que, en el caso de las Rondas, llevó al inicio de su conformación a dar muerte a grandes abigeos con quienes las comunidades estaban en radical enfrentamiento; o, también en el caso de la OPFVII, constituida por familias nacidas en contexto de marginalidad que suelen atravesar por violencia, a dar resoluciones deliberadas donde los castigos físicos no son ya la respuesta. En el caso de la CRAC, fundada desde la Teología de la Liberación y el paradigma de los derechos humanos, este proceso se dio desde el inicio; sin embargo, después se tuvo que trabajar la organización del sector de mujeres que se veían afectadas por el machismo.

Hoy en día, por ejemplo, en el caso de las Rondas, jueces de paz o los propios *ronderos* toman cursos de igualdad de género y de empoderamiento de las mujeres campesinas, y aunque aún queda mucho trabajo por hacer, se ha logrado poner el tema sobre la mesa y poco a poco las campesinas, históricamente dominadas como pobres y como mujeres, empiezan a participar con más confianza en las asambleas, reuniones, a ocupar cargos importantes

dentro de la organización y a recuperar en sus manos la coacción dirigida especialmente hacia ellas.

La interpelación mutua entre derechos humanos, feminismo y las comunidades no ha sido sencilla. Sus presupuestos fundamentales parten de construcciones de sentido muy distintas. El acento que el mundo campesino pone en la familia como la base de sus vínculos comunitarios condiciona, en muchos casos, las perspectivas sobre cómo resolver el problema de la violencia hacia la mujer en el ámbito de lo doméstico. Mientras que las familias, las rondas, las propias víctimas no buscan, mayoritariamente, la emancipación de la mujer del varón que la golpea cuando llega borracho después del trabajo en la *chakra*, sino la reconciliación, la preservación de la familia. Para las organizaciones feministas, estos mecanismos de resolución son insuficientes y no logran vencer el peligro en el que dichas campesinas están inmersas.

Hay una tensión constante en la manera en la que se juega la exterioridad de las mujeres en el mundo de vida comunitario, de manera interna, pero también con actores externos que, desde la presión jurídica o desde la interpelación dialógica, muestran la complejidad de un problema que sigue aún sin resolverse. En otra ocasión hemos mencionado que nos parece que, en este sentido hay aún tanto qué comprender e investigar, que hemos optado por darle la importancia que merece y darle exclusividad en un trabajo posterior. Pero mostramos ya algunos rasgos que nos parecen imprescindibles para pensar, aunque de manera muy incipiente, la construcción de un horizonte crítico comunitario basado en la experiencia de las mujeres como exterioridad de la Totalidad transida de machismo en sus territorios.

Ahora bien, toda experiencia de justicia comunitaria se funda en la crítica al derecho moderno, al que conciben ajeno, invasivo e impositivo y, por tanto, injusto: desde el reconocimiento más simple del derecho como una especie de "justicia para ricos", al que sólo se pueden llevar casos que alcancen o rebasen cierta cantidad económica y no otros de menor cuantía —que son los más recurrentes en la comunidad—, pasando por los costos impagables del proceso judicial y la desconfianza en las instituciones del Estado por corruptas o ventajosas al mejor postor, hasta la crítica a las bases sobre las que se cimienta el derecho que, en gran medida, reproduce el horizonte de sentido moderno liberal que tanto las ha debilitado.

La justicia comunitaria, hasta ahora y gracias al 169 de la Organización Internacional del Trabajo, especialmente la de los pueblos originarios, ha logrado descomponer el monolito jurisdiccional del Estado y poner en cuestión el derecho de la nación y la soberanía sobre territorios a los que pertenecen comunidades que apelan a un derecho anterior de posesión o derivado legalmente —por ejemplo, después de la revolución mexicana— y, por tanto, a una autonomía que el Estado debe respetar. En este sentido,

la crítica al sistema vigente atraviesa por denunciar la no factibilidad ética de un Estado que niegue la constitución política y jurídica de las comunidades, su control territorial y la autogestión de sus bienes naturales.

Aquí el problema se presenta, sobre todo, en el caso de las comunidades urbanas como la OPFVII, porque el aparato jurídico moderno no las reconoce, ya que no son propiamente pueblos originarios, ni se adscriben como tales. Entonces, nos obliga a pensar la legitimidad de sus instituciones de justicia en la propia forma comunitaria como una práctica política subversiva que, sin reivindicar usos y costumbres, sin partir de una identidad étnica o rural, tiene sus propios principios y su propio horizonte liberador.

La experiencia comunitaria popular en la urbe hace de la dimensión de la justicia una tarea que busca acabar con las desigualdades de clase. Cuando piensan en justicia piensan en salud, educación, cultura, que les son negadas por la dinámica de marginación y explotación capitalista de la ciudad. La pretensión de justicia de estas experiencias participa, además, del horizonte ideológico de la izquierda moderna que ha debido resignificarse desde su contexto y a partir de su propio proyecto. El horizonte del socialismo, del comunismo y los mecanismos de centralismo democrático se articulan con la configuración propiamente comunitaria de la organización en una rica tensión y complejidad que ya ha dado sus frutos y que evidencia su factibilidad.

El momento crítico positivo-creador de la justicia comunitaria

Cuando una comunidad recupera el territorio que ha perdido a causa de las leyes; cuando la lucha por la tierra en común vence el despojo, y cuando se reactivan formas de organización comunitarias por barrios, esquinas, conformando asambleas vecinales o generales, comités, se reinstituye el poder territorial de la comunidad que, aunque no logra destruir la Totalidad de la modernidad capitalista, ni siquiera del capitalismo nacional, rompe su continuidad espacial y de sentido.

Cuando Cherán logró sacar a los talamontes y a todo el corrupto sistema político y judicial municipal recuperando el control y la gestión de los bienes naturales y reorganizando su forma política con base en la memoria de prácticas históricas de deliberación, seguridad y resolución de conflictos, el momento positivo creador que recuperó formas políticas, como las asambleas, las comisiones y el consejo, llevó a cabo un trabajo de legitimación doble. Doble porque, por una parte, era necesario obligar al Estado mexicano a que la reconociera y respetara y, por otra, porque también era necesario conformar un consenso explícito que creara y diera el visto bueno de las instituciones por crear.

En primera instancia, un equipo de abogados solidarios emprendió el proceso legal que culminó con el reconocimiento del Instituto Federal Electoral, cuyos funcionarios se convirtieron en observadores e incluso escrutadores de los procesos de elección y rotación de cargos. En segunda instancia, la reactivación de las asambleas por fogatas, por barrios que, cuando el estallido, se habían organizado para resolver la seguridad y la alimentación común, sobre todo, pero que se establecieron como espacios de deliberación política, ha sido una de las creaciones institucionales y núcleos de participación fruto del derrumbamiento de la antigua Totalidad y de la construcción de la nueva.

Lo mismo sucede con los caracoles zapatistas —como instituciones de autogobierno— que, a partir de la recuperación del territorio y de la reorganización política de las comunidades, han trabajado durante décadas en la construcción de una justicia que mejore sus condiciones de vida, de salud y de educación; han construido clínicas, escuelas, hospitales, espacios culturales, de deliberación y decisión política y productiva, y han establecido modos de producción, ahorro, intercambio y consumo, recuperando el territorio y los bienes naturales de manos no sólo del Estado, sino del capital.

El nuevo poder constituyente la nueva legalidad, es una larga transición en este nuevo orden comunitario que tiene una pretensión crítica política de justicia, en el sentido que orienta su praxis liberadora hacia la construcción de un nuevo orden y que repara la negación del anterior, instaurando mecanismos de participación sujetos a mayor responsabilidad. La constitución de la comunidad busca, en la propia organización, en el propio ser-hacer-estar comunitario la consecución de la justicia. La forma comunitaria, en este sentido, no se constituye únicamente como una mediación, como podría serlo el partido o el sindicato, sino que es ella misma un fin político.

Conclusiones

El acercamiento que hemos intentado llevar a cabo entre la Filosofía Política de la Liberación y las experiencias comunitarias como sujetos políticos es incipiente. Apenas muestra algunos elementos que servirían para un análisis ulterior, más profundo y esquemático. Sin embargo, nos parece que hemos avanzado lo suficiente para justificar el marco teórico de la Política de la Liberación como una herramienta comprehensiva de las experiencias comunitarias.

La división entre los momentos de la política de la liberación —arquitectónico positivo, crítico-negativo y crítico positivo—, nos ha sido útil para formular una especie de Totalidad comunitaria que se encuentra en situación de exterioridad frente a una política moderna que ha hegemoni-

zado el sentido de lo político. Además, nos ayuda a comprender la *praxis* político-comunitaria de los pueblos y los barrios que buscan construir una nueva Totalidad y nos permite pensar en el ejercicio de una *potestas* que es singular, porque es comunitaria.

El momento positivo de la política de la liberación puede ser aplicado para comprender las propias transformaciones de las comunidades campesinas, urbanas, de pueblos originarios, en su victoria frente al Estado y al capital; no en el sentido de que los venza de manera total —al nivel nacional siguen siendo hegemónicos y ni qué decir del internacional—, pero sí en el sentido que provoca en ellos una fractura, y no de cualquier tipo; pues no es arbitraria ni nace de fuerzas de la ilegalidad que establecen su propia jurisdicción arrebatándole el monopolio de la violencia al Estado, como lo que vivimos ahora con el narcotráfico, sino, más bien, una fractura que obedece a la práctica de una forma de hacer política antagónica y que se ha configurado desde la experiencia de una exterioridad comunitaria que no renuncia a su derecho a existir.

¿EL MESIANISMO COMO ELEMENTO FUNDAMENTAL PARA UNA POLÍTICA DESCOLONIZADA? UNA REFLEXIÓN A PARTIR DE E. DUSSEL

Bernardo Cortés Márquez*

Resumen El presente texto se propone dar cuenta de un elemento clave de una política descolonizada y encaminada hacia una posible transmodernidad: el mesianismo, siguiendo las sugerencias de Enrique Dussel, planteadas en *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad,* donde el mesianismo ocupa un lugar muy relevante en el planteamiento de una política de la liberación y es igualmente fundamental para pensar una política descolonizada y transmoderna. Se propone, entonces, que el mesianismo aparece en nuestro pensador como una lógica paradigmática que se encuentra de fondo en una política descolonizada.

Abstract The paper aims to present the relevance of a key element of a decolonized policy towards a possible transmodernity: Messianism. Following the suggestions of Enrique Dussel, as he presented in *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*, where Messianism occupies a very relevant place of a Politics of Liberation. Messianism appears as paradigmatic logic that is in the background of a decolonized Politics.

* Universidad Autónoma Metropolitana, México.

Palabras clave
Descolonización, transmodernidad, política, mesianismo

Keywords
Decolonization, transmodernity, politics, messianism

Frente a la espera de los lectores y estudiosos del pensamiento de E. Dussel por concebir el desenlace de lo que desde 2007 el autor anunciaba como una *Política de la Liberación*, después de su *Historia mundial crítica* (tomo I) y su *Arquitectónica* (tomo II), varios textos contenidos en *Filosofías del sur* lanzan luminosos destellos, intuiciones y temas que constituirían parte de una política descolonizada. En primer lugar, quiero detenerme en la composición general de la obra, de la cual parte nuestra reflexión. Ésta se compone de tres apartados: "La Filosofía de la Liberación ante otros pensamientos contemporáneos"; "Hacia una política descolonizada", y "La Transmodernidad".

Finalmente, se nos regala un epílogo que relanza dos disciplinas que, actualmente, aun en sus formulaciones más críticas y contemporáneas, se ven ya limitadas y comienzan a oxidarse. Se trata de la política y la economía a través de una crítica de la teología. Nuestra propuesta es leer *Filosofías del sur* por medio de su segundo capítulo, que trata de la política descolonizadora, ya que es donde ciertos temas y categorías presentes en el primer y tercer capítulo entran totalmente en juego, como la *filosofía mundial*, la *transmodernidad* y la *descolonización*.

Mi hipótesis es que estos nuevos conceptos con los que Dussel quiere enunciar y pensar en el comienzo de la superación de la Modernidad, de la colonialidad, la universalidad eurocéntrica y el signo de la opresión de los regímenes político-económicos que marca esta edad del mundo en la que vivimos, tienen un antecedente que les sirve de paradigma para ir más allá de estas condiciones: el mesianismo. Éste, como es pensado por nuestro filósofo en su lógica transteológica, política y económica, tiene una constitución muy particular que lo diferencia de la actual propuesta de la teología política occidental, desde C. Schmitt, hasta Badiou, Zizek y G. Agamben.

Curiosamente, el hecho de que actualmente en la filosofía occidental se esté recuperando la teología para hacer cierta crítica a la política contemporánea, pareciera mostrar un deseo de intentar superar una cierta secularización y recuperar un elemento que, en palabras de Dussel, fue invertido como un pensamiento colonizante y un universalismo excluyente.

Como sabemos, el pensamiento de Dussel comenzará como un estudio del núcleo ético-mítico[1] que está de fondo en la cultura occidental, el cristianismo, y que a partir del 1492 comenzaría a ser uno de los elementos fundamentales de nuestro núcleo mítico latinoamericano. Estudiando la historia de la Iglesia, nuestro pensador cayó en cuenta de que su estudio no sólo significaba ir descubriendo las continuas inversiones del cristianismo en las diferentes cristiandades, sino que el cristianismo en su transfiguración en cristiandades estaba en el origen de constitución histórica de la modernidad y, así, de la colonialidad.

Por dicho trasfondo, Dussel mantuvo siempre al cristianismo como un elemento fundamental con el que la crítica a la modernidad y la colonialidad debía ajustar cuentas. Es así, entonces, que la crítica debía comenzar como crítica de la cristiandad hasta llegar al hecho de redescubrir el aspecto revolucionario que ésta escondía para fungir como fundamento de la dominación en distintos lugares y épocas de la historia mundial. En los arcanos de la modernidad, estaba el cristianismo y, más en el fondo, un mesianismo subversivo que se había invertido. Así, en el fundamento de la dominación colonial y moderna se encontraba un sentido liberador sobre el que la teología, al servicio del poder, procedió para transfigurarlo como una pieza legitimadora. De este modo, habría que distinguir entre cristianismo y cristiandad:

> La concepción política crítica de la tradición semita y cristiana bajo la dominación helénica y romana es por lo general mal interpretada, dada la confusión entre cristianismo y cristiandad. El cristianismo es una religión crítico mesiánica, de clara significación político-profética desde los pobres y esclavos del Imperio romano. La cristiandad, por el contrario, inaugurada principalmente por Constantino en el Imperio oriental, bizantino, desde el siglo IV, subordina confusamente la religión cristiana a las estructuras político-económicas, a la cultura mediterránea helenístico-romana.[2]

Entremos inmediatamente a lo que en *Filosofías del sur* se presenta como una política descolonizada lanzando las siguientes cuestiones: ¿Por qué Dussel da como referencia de un *hacia* una política descolonizada una serie de intuiciones desde uno de los pilares del pensamiento Occidental, como Pablo de Tarso y el cristianismo? ¿Por qué una crítica a la modernidad y a la colonialidad tiene que acceder a una crítica de la teología? El comienzo de una

[1] Enrique Dussel, *El dualismo en la antropología de la Cristiandad*, Buenos Aires, Guadalupe, 1974.

[2] E. Dussel, *Política de la liberación. Historia mundial y crítica,* vol. I., Madrid, Trotta, 2007.

respuesta puede ya darla nuestro maestro: *porque la crítica de la teología es la crítica de la política* y tanto la modernidad, como la colonialidad llevan el signo de la cristiandad.

En este sentido, no sería descabellado declarar que, de alguna manera, la crítica a la modernidad, a la colonialidad, tiene necesariamente que trabajar la cristiandad y asumir su fundamentación teológica y filosófica. Para generar el reverso crítico de la modernidad y la colonialidad, tiene que comenzar como una restitución del sentido mesiánico del cristianismo. Así, la esencia del discurso contestatario a la modernidad colonial adoptaría una dimensión mesiánica, lo cual implicaría entablar los cimientos de una política de la liberación.

El mesianismo aparece como un nuevo aspecto político retomado desde de Tarso para ir a la raíz de la cristiandad y restituirle su radiación mesiánica. Dicho ejercicio está en el fondo de un pensamiento realmente crítico y con un amplio alcance en varios elementos de la modernidad. El ajuste de cuentas de la crítica con el cristianismo es un aspecto esencial del proyecto descolonizador. Fue necesario, como bien lo intuyó Dussel, que al distinguir cristianismo de cristiandad accediéramos a un elemento esencialmente liberador del mesianismo que funciona, a la vez, como el contenedor de los índices fundamentales de una política liberadora.

Si nos remontamos a varias obras de Dussel, descubriremos que el aspecto mesiánico en su pensamiento no es un desarrollo actual que surge en la discusión con los filósofos políticos en boga (Zizek, Badiou, Agamben), sino que éste es, desde sus inicios, una filosofía que se constituye desde un cristianismo crítico que él mismo va desarrollando de manera particular. Muestra de esto es su *Humanismo semita,*[3] donde se plasma por primera vez el paradigma del servicio que opera en toda su obra. Dussel siempre tuvo una intuición que marcó el desarrollo de su pensar respecto de la insistencia de una crítica a la teología, necesaria para tocar raíces profundas de la modernidad, el capitalismo, el poder como dominación y, sobre todo, la colonialidad, que en la historia mundial oprimió a las culturas del sur.

Con la recuperación actual de Pablo de Tarso, el paradigma del mesianismo (siempre operante en Dussel teniendo en sus inicios mayor atención en el profetismo) es llevado a un nivel de maduración política que sugiere mayor profundidad. Como crítico de la ley desde la asunción de un mesías crucificado y con un espíritu anarquizante, Pablo de Tarso realiza, en una serie de cartas dirigidas a las comunidades mesiánicas, una teología revolucionaria en la que todo poder es invertido para restituirlo a la justicia. También realiza un llamado a la transformación de la subjetividad en pos

[3] E. Dussel, *Humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*, Buenos Aires, Eudeba, 1969.

de la creación de un pueblo mesiánico más allá de las divisiones culturales, étnicas y de género (judío, griego, hombre, mujer). El contexto en el que surge el pensamiento de Pablo es el contexto de opresión:

> Recordando lo que muchos de los actuales intérpretes filósofos de dichas Cartas olvidan, deben situarse estos escritos en el contexto *económico político* del Imperio romano, en una etapa de consolidación de la estructura de dominación esclavista y oligárquica de trágicas desigualdades que despertaba un clamor inmenso entre crecientes masas mayoritarias oprimidas, explotadas, reducidas a soportar sufrimientos inenarrables: "La humanidad otea impaciente (*apokaradokía*) aguardando que se revele lo que es ser hijos de Dios" (Romanos 8, 19). Las Cartas son una respuesta a ese clamor por una justicia política y económica universal.[4]

Así, el mesianismo surge como un elemento crítico, anárquico y destructivo del poder dominador, por lo que ha sido comprendido como con valencia puramente negativa, anarquista. Por el contrario, el autor de *Filosofías del sur*, aceptando esa negatividad crítica como momento fundamental de su pensamiento político, continúa la lógica mesiánica inscrita en el mesianismo y la descubre como fuente de un tercer momento crítico y constructivo de la política,[5] más allá de la posición anómica en la que se tiene acertadamente a Pablo y al mesianismo. De la mano del autor de la *Carta a los romanos*, nuestro filósofo latinoamericano se encamina a continuar una lógica crítica al orden dominador, descubriendo que existe un segundo nivel de la crítica en el que la destrucción del orden de la ley fetichizada y dominadora trae consigo un momento positivo que surge precisamente del momento destructivo.

Como ya había declarado J. Taubes, que el sentido fuertemente revolucionario del cristianismo en la formulación de Pablo de Tarso radicaba en captar la subversión de la aceptación de un mesías frente a la colonización de un poder imperial, los pilares del orden dominador comienzan a ser puestos en cuestión bajo la lógica de una inversión del poder a partir de un mesianismo asumido desde la víctima:

> Llega Pablo y dice: "aquí está el mesías". Tienen ellos que saber que ha muerto en la cruz, porque el rumor ha corrido por todos lados. Era una muerte

[4] E. Dussel, *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad,* México, Akal, 2015, p. 111.

[5] En el esquema habitual dusseliano, tenemos: *1)* un orden dado, dominador (positivo), *2)* una ruptura revolucionaria (negatividad); se vislumbra un nuevo orden liberador (¿positivo-negativo?).

> infamante. ¡El hijo de David está colgado de la cruz […] cuelga ahí, excluido de la comunidad, como un maldito […] Esto es algo que trastorna por completo y monstruosamente los valores del pensamiento romano y los del judío[6] […] El *imperator* no es el *nomos*, sino el clavado por el *nomos* en la cruz. Es una enormidad en cuya comparación son nada todos los aprendices de revolucionarios.[7]

Todo comienzo de la praxis de liberación auténtica comienza bajo el ejercicio de una descolonización fundamental que se presenta en forma de una inversión mesiánica. Es decir, el comienzo de toda descolonización inicia como liberación política en la que, precisamente, desde los oprimidos, surge un elemento mesiánico que puede generar la creencia en él y así una justificación para comenzar a cuestionar el orden y transgredir la ley. Esto da lugar a la doctrina del *resto* mesiánico, como parte que se escinde de toda la comunidad política y se decide por una opción alterna, mesiánica y propia que expresa las exigencias de justicia a las que pertenece, generando así un pueblo-otro. Al decidirse por un mesías que ha muerto por la ley en una praxis de justicia que incorpora a todos los oprimidos más allá de las identidades culturales, se genera la posibilidad de un nuevo pueblo en torno a este mesías:

> Ahora la comunidad mesiánica, el *resto*, descubre una nueva fuente de legitimación. Proponemos que se trata […] del nuevo consenso crítico de la comunidad mesiánica ante el derrumbe de la Ley. La comunidad mesiánica, el pueblo, ante el inmenso poder del Imperio […] se atreve, sin embargo, a enfrentarlo desde su *certeza* de poseer una convicción que puede transformar la totalidad de la realidad. Esa certeza, ese consenso *crítico* de la propia comunidad, es lo que se denomina *emunáh* en hebreo o *pístis* en el griego de Pablo […] como fidelidad intersubjetiva de los miembros de una tal comunidad, convencidos de la responsabilidad solidaria en la realización de un nuevo acuerdo, contrato o Alianza.[8]

De esta manera, ya no estamos hablando del cristianismo como religión, sino de un mesianismo, en tanto que del cristianismo se ha sacado a la luz una lógica política de liberación subyacente a la religión y a la teología. Iremos desarrollando esta reflexión.

La construcción de lo nuevo deriva únicamente del acto destructivo de la liberación mesiánica. Cuando la vida es puesta en juego por la ley, es pre-

[6] Jacob Taubes, *La teología política de Pablo*, Madrid, Trotta, 2007, p. 24.
[7] *Ibidem*, p. 39.
[8] E. Dussel, 2015, *Filosofías del sur…*, p. 123.

ciso violar la ley desde la víctima misma, que es quien la padece. Éste es uno de los núcleos que el cristianismo mesiánico ha heredado al pensamiento crítico y que la cristiandad intentó siempre neutralizar. La ruptura mesiánica contra la ley que se vuelve contra la justicia y la vida, produce un nuevo criterio de justificación. La transgresión de la ley no es simplemente una actividad destructiva, sino que curiosamente el acto de destrucción, la crítica, conlleva íntimamente una particular creación en la que el levantamiento destituyente del mesianismo es, al mismo tiempo, criterio constitutivo.

Éste es el meollo mismo de la política, que consiste en un despliegue del evento liberador desde su mismo carácter destructivo. Al mesianismo le incumbe un tipo particular de destrucción, de negatividad, pues no aparece como una negatividad transitoria, sino que en su persistencia funge como la posibilidad misma de una nueva creación, pues éste es el elemento mismo de una nueva justificación. Desde los oprimidos por la ley y el orden puede ponerse en cuestión el orden mismo, pero más aún cuando se manifiesta un término que logra expresar una praxis de justicia que entra en contradicción con la ley positiva (principio de justificación del orden dominador), esto es, la figura del mesías:

> Acontece que, aunque la Ley es el criterio de justificación de los actores y la praxis dentro del orden vigente, puede fetichizarse, corromperse y caer en contradicción consigo misma, lo que produciría su derrumbe. ¿Cómo explica Pablo esta negatividad? ¿Desde qué situaciones puede cuestionar lo que es el fundamento del sistema? Para poder negar la Ley, primero ésta ha debido tener la pretensión de ser la referencia absoluta de la justificación. En ello consiste el fetichismo de la Ley, y se evidencia cuando ésta se afirma como el fundamento único y último de dicha justificación: se absolutiza, se torna autorreferente. Esto acontece cuando se coloca la Ley por sobre la vida misma.[9]

El carácter destructivo y destituyente del mesianismo sobre el poder dominador del mesías guarda oculta una fuerza constitutiva, creadora, que coincide o está incluida en la destructiva. El intento de Dussel por pensar una política a partir del elemento destructivo del mesianismo parecería que guarda en su último desarrollo una cierta contradicción. Para nosotros, esa complejidad de la lógica mesiánica es lo que constituye propiamente un principio fundamental de lo político. Aquí, el mesías representa la condensación de una negatividad que funge como nuevo criterio de justificación. No es sólo la vida en general desde donde se cuestiona la ley, es, sobre todo, la vida del justo sacrificada, que a su vez es un signo de los oprimidos, una vida que es portadora de la exposición de la vida por los otros. Ahora se

[9] *Ibidem*, p. 119.

trata ya no de la vida puramente biológica, sino de la vida que ha estado ausente y negada en la dominación, de la vida mesiánica. El mesías es una amalgama de las relaciones radicalmente humanas, de responsabilidad; por esto, es tenido como expresión perfecta de la justicia y por esto se constituye como criterio superior a la ley.

Es este sentido entendemos la nueva composición que la subjetividad viviente adquiere para la concepción mesiánica, la cual Dussel recupera de Pablo. Todo comienza en la asunción de la materialidad de la carnalidad sufriente que se encamina a una encorporación intersubjetiva, lo que constituye una nueva antropología y nueva subjetividad. Para los semitas, como el mismo Pablo, el humano es "carne" o "cuerpo psíquico" que frente al evento mesiánico es llamado a formar parte de un nuevo pacto político por medio de la resurrección; es decir, del surgimiento a la vida mesiánica.

Dussel reflexiona específicamente la concepción antropológica contenida en la *Carta a los corintios* que cita de la siguiente manera: "Así la resurrección [*anástasis*] de los muertos [*nekrón*] [...] se siembra en un *cuerpo psíquico* y renace en un *cuerpo espiritual* [...] Está escrito: el primer hombre, Adán, fue un alma viviente (*psykhikón zóan*]; el último Adam es un *espíritu vivificante* [*pneúma zoopoioún*] [...] Yo afirmo, hermanos, la carne [*sárx*] y la sangre [*haíma*] no pueden heredar el Reino de Dios" (1 *Cor* 15, 42-50).

El paradigma adámico del primer hombre corresponde a cierto principio biológico de lo humano que muere, una vida antes de toda liberación, sin cuerpo político comunitario. Sobre esta naturaleza humana (el primer Adán) es que se inserta el carácter mesiánico, donde la materia, el cuerpo, se abre a la comunidad, constituyendo una especie de segunda naturaleza, surgiendo a otra vida, que proviene de la encorporación de la vida de la comunidad, del otro, en la carne, en el Yo, lo cual significa que conforma una vida más elevada surgida de la carne hacia más allá de su particularidad.

Esto es la resurrección de la carne que, como vida encorporando la vida de la comunidad, surge al *espíritu vivificante*; es decir, la relación comunitaria del yo al otro que produce una potenciación de la vida propiamente humana, *plus-vida*: hay una muerte primera (del primer Adán) que deja a la carne con "vida" (psíquica), pero aislada, sin comunidad; sin elección, ni promesa, ni salvación. Esa carne entra intersubjetivamente en una alianza, contrato, testamento desde donde puede producirse un *primer renacimiento* (*resurrección*): es el *cuerpo espiritual* (*sóma pneumatikós*).[10]

Así, el mesianismo va desde una composición de antropológica intersubjetiva que va generando desde pequeñas comunidades (*ekklesias*) un nuevo pueblo como actor político. El mesianismo contiene una esencia totalmente popular, pues genera desde la subjetividad mesiánica los lazos

[10] *Ibidem*, p. 114.

mismos donde se expresan las exigencias de su pueblo en tanto bloque de los oprimidos; de igual manera, el pueblo respalda a quien lo expresa en sus necesidades y clamores. Se conforma, de este modo, un actor político, donde ser mesiánico significa ser pueblo, de tal forma que nuestro filósofo puede declarar: "*pueblo* mesiánico es casi una redundancia porque el *pueblo* es mesiánico o no es pueblo".

No se trata, para el Pablo de Dussel, de que el suceso mesiánico funde una religión o una universalidad, sino del surgimiento de una nueva subjetividad política, un pueblo, incluso de una subjetividad muy particular que comienza a superar el *Yo* de la modernidad. Una singularidad popular es la que surge en el acontecimiento mesiánico, en la conversión hacia los excluidos, que se constituye en un pueblo capaz de generar un actor trasformador. El elemento mesiánico, tal como es comprendido aquí, transforma la subjetividad, la torna popular o comunitaria, subyace por debajo de la lógica identitaria como el nacionalismo y el esencialismo cultural o de género y, sin embargo, no pretende anular esas determinaciones, sino que opera a través de ellas, pues más allá de la fraternidad ontológica aparece la solidaridad como la apertura al otro y la articulación de todos los oprimidos.

De esta manera, el primer gesto de la descolonización política es un ejercicio mesiánico de apertura y diálogo con el otro y lo popular, de encorporación mesiánica hasta la articulación de un pueblo capaz de construir un poder alternativo. Si bien podemos decir que muchas culturas originarias contienen elementos absolutamente comunitarios, pero lo común que genera el pueblo en sentido político está siempre por construirse más allá de las comunidades de parentesco cultural o étnico y en ese nivel donde el mesianismo sigue aportando como elemento fundamental de una política de la liberación, descoloniza.

Creemos que el mesianismo aporta una descolonización originaria, fundamental y muy particular que hay que comprender. Consiste en que parte de un nuevo criterio material encarnado, la subjetividad mesiánica con la que se identifica el pueblo de los oprimidos, capaz de enfrentarse al poder porque concentra una comunidad que puede incorporar a otras partes del pueblo, porque no se repliega a una identidad especifica ni deifica una cultura en particular. No se trata, sin embargo, de la universalidad moderna que comienza cuando una cultura se impone sobre las otras, como en el caso de la cristiandad, en el que el cristianismo se ofrece como una religión universal. El mesianismo se trata de la apertura de la subjetividad al otro y es una producción de las relaciones humanas, es una potencia humana para constituir comunidad más allá de los vínculos fraternos hacia un sentido político del pueblo para el comienzo de su liberación política.

A diferencia del cristianismo o cristiandad como religión del poder colonial, el mesianismo opera desde la subjetividad, por debajo y dentro de

las identidades culturales, convocando y exponiendo un principio común de solidaridad a partir de la condición de opresión. Una descolonización política profunda no podrá advenir ni comenzar si no se constituye una subjetividad capaz de poner en suspensión la propia identidad para hacer espacio al ser común, donde el diferente habla también como oprimido y, así, generar un pueblo o una comunidad política no bajo una homogenización religiosa, cultural, o cualquiera que fuere, sino por la vocación mesiánica de abrirse y encorporar a los oprimidos.

Para comenzar con una política descolonizadora, se debe comenzar por estar atentos al surgimiento del actor mesiánico, cuya particularidad abarca las distintas formas en que se presenta la opresión y la capacidad de generar un pueblo. Generar ese pueblo, desde las distintas expresiones de la exclusión, en torno a una opción hacia un poder alternativo en sentido político, es la condición de posibilidad de la política descolonizadora:

> Se trata, entonces, de un momento central de la *Política de la Liberación*, en que la comunidad de los oprimidos y excluidos, la *plebs* […] desde la exterioridad del sistema del poder […] tiende a construir *desde abajo* un poder alternativo, el del pueblo nuevo (*populus*) […] La sabiduría del sabio crítico, *sabiduría popular de "los de abajo"*, ha podido desarrollarse, expresarse gracias a su previa "liberación" subjetiva contra el sistema de dominación desde la potencia de la *solidaridad*, el amor, la amistad por el pobre.[11]

Estamos ante el surgimiento de un pueblo que se adscribe a un mesías, aquel que en su singularidad expresa la causa de los oprimidos como "totalidad de la exterioridad", abriendo un espacio en su identidad cultural a esta posibilidad de tornarse mesiánico o de revestirse del mesías como escribía Pablo.[12] En este sentido, me parece acertado decir con Dussel que el mesianismo, así como el pueblo, comienza como potencia de solidaridad con los otros, con los enemigos del orden.

La vocación mesiánica de responsabilidad es algo que se adjunta a las identidades, a las culturas; no quiere decir que las desaparezca o que las sustituya por una identidad universal, como bien critica Dussel a la lectura de Pablo que realiza Badiou: "no es una singularidad que alcanza la universalidad —como para Badiou—. Es una comunidad mesiánico histórica que rompe

[11] *Ibidem*, pp. 206-207.

[12] En Pablo, el evento mesiánico se despliega como una irrupción que causaría una "alteración" en las culturas y de la identidad; por ejemplo, cuando Pablo refería: "En efecto, todos los bautizados en el mesías os habéis revestido del mesías: ya no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos son uno en el mesías". *Gal* 3, 27-28.

los muros del horizonte ontológico del ser en el mundo".[13] Como en el *midrash* del buen samaritano, Dussel explica que quien establece la relación de la proximidad lo hace precisamente con el enemigo de su pueblo, trasciende el ámbito ontológico del cual se extrae la identidad. En esta lógica, la actitud mesiánica abre al sujeto, más allá de su cultura y determinaciones identitarias, para hacer la relación de proximidad.

Así, la subjetividad que está en juego para una política descolonizada tiene el signo de la vocación mesiánica y se opone completamente a la subjetividad de la modernidad, del ego, y esto muestra que lo mesiánico, ser cristiano si se quiere, no podía imponerse como una cultura ni como una religión (mucho menos como una universal), sino como una ética-política que pone en el centro la realización de la justicia para con el oprimido y su incorporación a un nuevo orden liberador. Cuando Pablo dice "ya no hay judío ni griego, ni hombre ni mujer", no es que quiera eliminar las diferencias identitarias y culturales para que todos sean de una sola manera y descubrir una identidad homogénea (el cristiano), sino que las identidades pueden abrir espacio, transformarse e insertarse en una vocación propiamente crítica, pero que constituye ese pueblo como actor político unitario de los excluidos.

De aquello que nos habla este mesianismo es de la necesidad política de la construcción de un pueblo unitario y aglutinado, no a partir de una identidad determinada, un rasgo cultural preexistente, sino a partir de un término mesiánico incorporante, como espacio común, de tránsito e inclusión de la diversidad en la que se expresa la exclusión. Ya no estamos con el mesianismo en un ámbito de una religión, sino en el de una exigencia política a la que urge una unificación de la diversidad de oprimidos y de luchas para enfrentar los poderes coloniales. En este nivel de una política descolonizadora, es necesario adquirir la dimensión mesiánica de una hegemonía popular como primer frente en el que se combate la colonialidad.

Es aquí donde se constituye lo común en su sentido de pueblo como actor colectivo y político, una comunidad transcultural, y así, transidentitaria, transontológica que no suprime, sino que atraviesa dichas determinaciones. Sin embargo, en el interior de la conformación de este pueblo y de esta hegemonía, la encorporación de los oprimidos y la obediencia a éstos no es absoluta ni perfecta, por lo que siempre queda un resto, un remanente frente al que la nueva hegemonía, aunque emanada de lo popular, corre el riesgo de incurrir en un colonialismo interno, sobre todo frente a los pueblos originarios.

Sin embargo, a partir de la apertura hacia la descolonización política a la que puede abrirnos el mesianismo, debe ejercitarse esa potencia mesiáni-

---

[13] E. Dussel, 2015, *Filosofías del sur…*, p. 137.

ca en la subjetividad que se presenta como una clave para la descolonización política y que puede comenzar a superar el horizonte de la Modernidad. Ahora, el mesianismo del cristianismo ya no se comporta como la religión de una cultura en particular (no era ésta su intención originaria), de tal modo que alude a una urgencia de toda humanidad oprimida por el surgimiento a una vida propiamente humanizada en la que la singularidad se abre a la comunidad e incluye a la naturaleza. En este sentido, la descolonización de la política, como una política descolonizada, comienza con el desmontamiento de la cristiandad como fundamento instrumental de la invasión colonial en América Latina para recuperar el mesianismo subyacente en sus orígenes y, sobre todo, apropiárnoslo y expresarnos en sus índices que, por otro lado, la cultura popular ha interiorizado por siglos.

Resulta sumamente interesante el ejercicio de una descolonización embrionaria que los pueblos colonizados del sur de América realizaron, precisamente como restitución del carácter mesiánico en la religión que se presentaba como legitimadora de su dominación, frente a la invasión de la cristiandad española y portuguesa que en nombre del crucificado oprimirá a los pueblos indígenas:

> Por ello, un indígena de Chile, pintando un cuadro de la crucifixión puso en el lugar de Cristo (el *pobre Mesías,* como le llama Guamán Poma de Ayala, el cronista inca peruano) a un indio, y en el lugar de los soldados (romanos) que lo crucificaban a soldados españoles de la cristiandad ibérica. El indígena había *invertido* la *inversión* […] Si el Justo era crucificado: debía ser un indio […] si los soldados que crucificaban al Crucificado eran de un imperio opresor que asesinaba al Justo, eran los soldados españoles de la cristiandad ahora metropolitana.[14]

El indígena, como en este ejemplo, supo entender el fundamento de su opresión y fue capaz de encontrar el giro que desmontaría dicho fundamento, captando su sentido originario, mesiánico, y supo apropiarse de él y desde esa lógica ensayar una crítica. Así ocurrió con la Virgen de Guadalupe, pues en ella confluyen la figura de la virgen europea con la madre tierra de los aztecas, fusión que fue comprendiendo, restituyendo y asumiendo el sentido mesiánico de un elemento del imaginario cristiano en el que se expresan elementos originarios aparece, entonces, como crítica a la colonización española: "Esa Virgen de Guadalupe del *Nican mopohua*, *Tonantzin* ("Nuestra madrecita", en náhuatl), la *Terra mater* de los aztecas —creada primero dentro del imaginario del pueblo indígena como crítica política, materialista y mesiánica contra la conquista—, asumida posteriormente

[14] *Ibidem*, p. 328.

por los criollos desde el siglo XVII, después como estandarte contra los españoles en la guerra de Independencia, luego en la revolución mexicana […] y siempre presente en la vida de los oprimidos y los vencidos."[15]

Esta recuperación de lo mesiánico del cristianismo articulado a otros elementos de las culturas deviene crítica de la modernidad. De esa *mesianicidad* que los pueblos adoptan, junto con la sabiduría ancestral como una visión del cuidado de la naturaleza, tiene radiaciones transmodernas. La transmodernidad se afirma como la deposición del universal europeo y estadounidense, pero tampoco descansa en el esencialismo cultural, sino que parte de los excluidos y las culturas desechadas por la Modernidad misma.

En la *nueva edad del mundo*, según Dussel, lo universal será depuesto por el *pluriversal,* en el que las identidades y las culturas no podrán ser una homogénea, sino la articulación de muchas culturas. Pero en este *pluriversal*, el mesianismo aparece como una actitud ética y política que ocupa un lugar más que relevante, pues corresponde a la constitución del actor mismo que puede encaminarse en esta praxis, la convocatoria de todo pueblo a constituirse pueblo para-sí, para liberarse y transformarse, como afirma Dussel: "Una *Nueva Edad* del mundo, más allá de los supuestos de la modernidad, del capitalismo, del eurocentrismo y del colonialismo. Una edad donde los requerimientos de la existencia de la vida en la tierra habrán exigido cambiar la actitud ontológica ante la existencia de la naturaleza, del trabajo, de la propiedad, de las otras culturas".[16]

Finalmente, nuestra pregunta sobre el mesianismo como elemento fundamental para una política descolonizada tuvo la intención de entender por qué en el pensamiento de Dussel ocupa un lugar importante en su crítica a la modernidad y su propuesta de una política descolonizada está llena de aspectos mesiánicos, siendo que el cristianismo ha sido el pilar de la modernidad y la colonialidad. La propuesta de Dussel respecto de la descolonización intenta deshacerse de los elementos que históricamente nos han constituido como latinoamericanos, principalmente del cristianismo, a partir del 1492, para replegarse en algo como una cultura "plenamente originaria".

Por el contrario, se trata de redescubrir y realizar el mesianismo (inscrito en fondo del cristianismo colonial) de forma ética y política, en cuanto éste es la llamada a la transformación de la subjetividad hacia la comunidad. En esta convocatoria de la transformación de la subjetividad desde los oprimidos, toda cultura se expresa de diferentes modos y con sus particularidades; pero toda subjetividad política, mesiánica, de liberación, está siempre por construirse más allá de la identidad cultural e incluyéndola.

[15] *Ibidem*, pp. 315-316.

[16] *Ibidem*, p. 100.

En otra dimensión, la restitución del mesianismo en el cristianismo es un aspecto al que no podemos, como latinoamericanos, renunciar, porque, en parte, las culturas populares lo han hecho propio; pero sí debemos realizarlo más allá de su forma religiosa y teológica. Una política descolonial debe concentrarse en principio en atender la generación de mesianismos (en tanto son aquellos liderazgos o movimientos que surgen de la comunidad y para la comunidad en un ejercicio de encorporación de los sectores oprimidos y obediente de éstos), que surgen desde el seno de la cultura popular como expresión de un posible proyecto de liberación que podría desplegarse posteriormente en una descolonización más profunda, desprendiéndose de los elementos negativos de la economía política neoliberal. Es curioso que la política de la "democracia" occidental, formalista, siempre haya visto de manera despectiva el surgimiento de liderazgos de raigambre fuertemente popular, considerándolos como el retorno de un caudillismo arcaico y peligroso, tildados despectivamente bajo la noción de desplantes mesiánicos.

LOS SESENTA: LA RECONSTRUCCIÓN CRÍTICA DE AMÉRICA LATINA

Mario Ruiz Sotelo*

RESUMEN Los sesenta significaron una auténtica revolución en América Latina. Ella se dio no sólo en el ámbito político, sino en el intelectual, el filosófico, el de la interpretación histórica, el de la producción cultural. Figuras políticas como el Che Guevara advirtieron la necesidad de criticar la situación política de América Latina debido a su carácter dependiente. Mientras que intelectuales como Frantz Fanon y filósofos como Augusto Salazar Bondy, Leopoldo Zea o Enrique Dussel advirtieron que era necesaria una nueva concepción en la producción del pensamiento filosófico desde América Latina. Por su parte, el movimiento de 1968 en México fue resultado de tal espíritu crítico. Dicho pensamiento crítico ha demostrado su vigencia medio siglo después, por lo que la racionalidad de las utopías de entonces son tareas de la América Latina de hoy.

ABSTRACT The sixties meant an authentic revolution in Latin America. It occurred not only in the political sphere, but in the intellectual, the philosophical, the historical interpretation, the cultural production. Political figures such as Che Guevara warned of the need to criticize the political situation in Latin America due to its dependent nature; Intellectuals such as Frantz Fanon, philosophers such as Augusto Salazar Bondy, Leopoldo Zea or Enrique Dussel warned that a new conception was necessary in the production of philosophical thought from Latin America. For its part, the 1968 movement in Mexico was the result of such a critical spirit. The critical thinking that emerged at that time has proved its validity half a century later, so the rationality of the utopias of that time are tasks of Latin America today.

* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Palabras clave
América Latina, descolonización, liberación, sesenta, 68, alteridad

Keywords
Latin America, decolonization, liberation, sixties decade, 68, alterity

> La descolonización realmente es creación de hombres nuevos. Pero esta creación no recibe su legitimidad de ninguna potencia sobrenatural: la "cosa" colonizada se convierte en hombre en el proceso mismo por el cual se libera.
>
> *Frantz Fanon*

Los sesenta marcan el punto de refracción del siglo xx. Fue entonces que diversos sectores, pueblos enteros, aprendieron a observar que el mundo de la posguerra, de la Guerra Fría, era en realidad el de una nueva guerra por diferentes medios y que las víctimas no eran precisamente los integrantes de las grandes potencias, sino los ciudadanos de todo el mundo. La dominación colonial en Asia, África y América Latina fue al fin enfrentada por los diversos movimientos de liberación nacional; los estudiantes advirtieron la falsedad de la paz armada, de la carrera armamentista, y llenaron las calles de protesta. Por su parte, los movimientos feministas exhibieron los intrincados mecanismos patriarcales y protagonizaron acaso el más exitoso movimiento de los muchos que habían surgido. Aquellos años que cambiaron al mundo lo hicieron particularmente con América Latina. Entonces en ella se cuestionó como nunca su papel en la cultura occidental, su relación de dependencia con el imperialismo estadounidense, su forma de hacer política; su lugar en la literatura, la historia, la filosofía, e incluso, en la teología.

En el presente trabajo revisaremos brevemente algunos de los puntos nodales surgidos en los años sesenta que conformaron lo que llamaremos *la reconstrucción crítica de América Latina*. La hipótesis que nos conduce sustenta que los sesenta demandaron una nueva interpretación del papel de América Latina en el concierto mundial, en la que se observa su necesidad de comportarse como una *alteridad*;[1] es decir, una otredad, entendida no

[1] Aplicaremos la categoría de alteridad, original de Emmanuel Levinas y reconstruida por Enrique Dussel en su *Filosofía de la Liberación*, México, Fondo de Cultura Económica, 2011, entre otros textos.

sólo como una diferencia, sino como una realidad ignorada, incógnita, capaz de exhibir el carácter excluyente del mundo dominante y la necesidad de construirse en un nuevo horizonte de comprensión. Para ello trabajaremos sobre tres ejes en los que se construyen, desde entonces, diversas formas de entender su alteridad: el político, el histórico y el filosófico.

La alteridad política latinoamericana

El triunfo de la Revolución cubana fue la expresión más contundente de la necesidad de reconstruir el derrotero político por el cual debía transitar el mundo latinoamericano. El protagonista que hoy queremos destacar de ella, el revolucionario icónico de los sesenta por excelencia, sin duda es Ernesto "Che" Guevara (1928-1967). No es un fenómeno primordialmente estético que la imagen captada por el fotógrafo Korda siga atrayendo a los necesitados de rebeldía; es el contenido, las palabras, la acción, la congruencia que en ella se observa. El carácter crítico le viene al Che justamente de su conciencia latinoamericana, construida, como es sabido, en su viaje de juventud, durante 1952, cuando visitó en motocicleta Chile, Perú, Colombia y Venezuela.

Pero no sólo es un latinoamericano por condición, sino por convicción. Ni el Che ni nadie nace latinoamericano, o mejor, latinoamericanista. El *latinoamericanismo* es producto de una praxis, de una visión ética, no un atributo nacional. La nacionalidad ocurre por nacimiento, se otorga como concesión jurídica y se consolida a fuerza de trabajo ideológico. El latinoamericanismo es diferente. Nadie lo regala. Para crecer tiene que vencer, precisamente, el egoísmo del prejuicio nacionalista. El latinoamericanista no nace, se hace. Es un producto, una conquista de la conciencia crítica. Es así que en plena Organización de las Naciones Unidas confesó su credo: "He nacido en la Argentina; no es un secreto para nadie. Soy cubano y también soy argentino y, si no se oponen las ilustrísimas señorías de Latinoamérica, me siento tan patriota de Latinoamérica, de cualquier país de Latinoamérica, como el que más, y en el momento en que fuera necesario estaría dispuesto a entregar mi vida por cualquiera de los países de Latinoamérica, sin pedirle nada a nadie, sin exigir nada, sin explotar a nadie".[2]

Así, la convicción latinoamericanista mueve a la acción, a la praxis revolucionaria, a la necesidad de transformar el orden establecido en el mundo. El arriesgar la vida que menciona reconoce la necesidad de crear una nueva realidad histórica, de acabar con la dependencia política en la que América Latina se encontraba como producto de la posguerra, de los acuerdos de Yalta, según los cuales parecía tener anclado su futuro bajo

[2] Ernesto Guevara, *Obra revolucionaria,* México, Era, 1989, p. 480.

la tutela de Estados Unidos, como si fuera una fatalidad imposible de ser modificada. De tal manera que, el Che Guevara actualizó la necesidad de poner en marcha las demandas de Bolívar y Martí, reconociendo la piedra de toque del mundo latinoamericano.

Paralelamente, Guevara ubicó a Latinoamérica en una situación de marginalidad respecto de los mundos dominantes de entonces. América Latina, como advertíamos, más que un producto cultural o político, es resultado de la ética crítica. La conciencia latinoamericana se adquiere al descubrir la comunidad de caracteres que la conforman. Éstos son múltiples y de diferente cuño, pero los que impactan al pensador crítico son los que provienen de la situación material de sus habitantes. En ese sentido, el Che observa lo siguiente:

> [Tenemos] una economía monstruosamente distorsionada, que ha sido descrita por los economistas pudorosos del régimen imperial con una frase inocua, demostrativa de la profunda piedad que nos tienen a nosotros, los seres inferiores [llaman "inditos" a nuestros indios explotados miserablemente, vejados y reducidos a la ignominia, llaman "de color" a todos los hombres de raza negra o mulata, preteridos, discriminados, instrumentos, como persona y como idea de clase, para dividir a las masas obreras en su lucha por mejores destinos económicos]; a nosotros, pueblos de América, se nos llama con otro nombre pudoroso y suave: "subdesarrollados".[3]

La condición latinoamericana es, pues, una alteridad marginada en el horizonte del mundo de la vida dominante. Los latinoamericanos son los "inditos", la gente "de color", los discriminados, los subordinados del mundo moderno. Guevara observa lo que en términos de Aníbal Quijano será llamado la *colonialidad del poder*, la división racial del trabajo donde aquellos que no pertenecen al grupo étnico-racial dominante están condenados a fungir como mano de obra de aquellos que están en la cúspide de la pirámide social. El Che no se asume como "blanco", como occidental, y, lejos de ello, se incluye dentro del *nosotros* donde reconoce a las víctimas del sistema de dominación, ubicado claramente como la modernidad capitalista propia de la posguerra. Ese *nosotros* es el de los pueblos latinoamericanos, que, por lo mismo, interpreta como excéntricos de ese mundo dominante.

Al hurgar las causas de tal condición, Guevara adelanta ya algunos de los juicios que comenzaban a ser reconocidos por la naciente teoría de la dependencia. La condición del subdesarrollo es producto de una especie de explotación producida por la división internacional del trabajo. Es así que:

---

[3] *Ibidem*, p. 519.

> Somos nosotros, los suavemente llamados “subdesarrollados”, en verdad países coloniales, semicoloniales o dependientes. somos países de economía distorsionada por la acción imperial, que ha desarrollado anormalmente las ramas industriales o agrícolas necesarias para complementar su compleja economía. El “subdesarrollo”, o el desarrollo distorsionado conlleva peligrosas especificaciones en materias primas, que mantienen en la amenaza del hambre a todos nuestros pueblos. Nosotros, los “subdesarrollados”, somos también los del monocultivo, los del monoproducto, los del monomercado. Un producto único cuya incierta venta depende de un mercado único que impone y fija condiciones, he aquí la gran fórmula de dominación económica imperial.[4]

El fundamento de lo que se llama *subdesarrollo* es la realidad colonial que no ha sido desmantelada al eliminarse el viejo colonialismo. Las economías latinoamericanas, y del resto de los países “subdesarrollados”, se mueven en función de los intereses de las economías que controlan el mercado internacional. Así pues, el mundo al que pertenece América Latina no es, no tendría que ser, el de las potencias occidentales, sino el de los países subdesarrollados; es decir, los que se encuentran en una condición análoga de marginalidad respecto del capitalismo dominante. América Latina está más cerca de África y Asia que del “primer mundo”. En consecuencia, la tarea política es la llamada *descolonización*, la práctica *decolonial* que tendría que abarcar los diferentes ámbitos del mundo de la vida latinoamericana, para decirlo en términos contemporáneos. Es claro que las formulaciones del Che no dejan de tener vigencia; por lo mismo, su imagen no es un icono que evoque la nostalgia, sino la necesidad de una nueva praxis.

Filosofar desde la alteridad latinoamericana

Los sesenta cambiaron la forma de hacer filosofía en América Latina. Acostumbrados a repetir o, en el mejor de los casos, a interpretar y/o adaptar el pensamiento surgido en Europa, ya que, la necesidad de crear una filosofía con el sello latinoamericano, si bien no era del todo nueva, se convirtió en una tarea primordial e hizo dar un giro radical al quehacer filosófico de la región. Todo indica que la propuesta de una nueva orientación vino del Caribe, con los escritos de los pensadores de Martinica Aimé Césaire (1913-2008), fundador de la reflexión desde la *negritud*, y su discípulo, Frantz Fanon (1925-1961), uno de los pilares en la construcción del pensamiento decolonial, de quien ahora nos ocuparemos. Fanon se formó como psiquiatra y participó políticamente en el Frente de Liberación Nacional de Arge-

[4] *Ibidem*, pp. 519-520.

lia, experiencia indispensable para entender el fenómeno del colonialismo y la necesidad de superar tal situación.

En *Los Condenados de la Tierra* (1961) establece que las diferencias entre colonos y colonizados representan en realidad el trazo entre dos mundos que parecen irreconciliables y advierte, sin reparos, la violencia cotidiana, histórica, estructural de los segundos sobre los primeros, la cual parece normalizada y aceptada como si fuera una segunda naturaleza. El trabajo de Fanon, bien puede decirse, identifica a la violencia colonialista como una factura necesaria para la construcción del mundo moderno, y explícitamente, de las llamadas potencias mundiales, que aparecen como la aspiración del mundo subdesarrollado. La clave, el fundamento de tal "desarrollo", descansa en la violencia colonial. Es así que señala:

> El colono hace la historia y sabe que la hace. Y como se refiere constantemente a la historia de la metrópoli, indica claramente que está aquí como prolongación de esa metrópoli. La historia que escribe no es, pues, la historia del país que despoja, sino la historia de su nación en tanto que ésta piratea, viola y hambrea. La inmovilidad a que está condenado el colonizado no puede ser impugnada sino cuando el colonizado decide poner término a la historia de la colonización, a la historia del pillaje, para hacer existir la historia de la nación, la historia de la descolonización.[5]

En unas cuantas líneas, Fanon consigue cimbrar los fundamentos de aquello que suele formar nuestro horizonte de sentido. Es importante el manejo de los pronombres: el quién habla, desde qué lugar; el destinatario, su mensaje y la finalidad de éste. Analicemos el contenido en dos apartados:

a. *El colono y la historia*. El colono es un sujeto externo, extraño al territorio del cual se apoderó, ajeno a los habitantes que domina y que, como parte de la dominación, escribe la historia que, por lo mismo, le sirve para justificar su presencia. Esa historia es lo que simplemente conocemos como *La historia*, lo que "verdaderamente" pasó, lo que sucedió porque tenía que suceder, según puede verificarse en la filosofía de la historia expuesta, entre otros, por el mismo Hegel.[6] Lo que hace ese colono, en realidad, ese invasor, es éticamente ilegítimo: piratea, viola y hambrea, y, sin embargo, esos antivalores serán convertidos por un artilugio ideológico en la historia de su nación, donde aparecerán como actos civilizados, y más, como actos civilizadores.

[5] Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra,* México, Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 45.

[6] Así puede apreciarse en *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, de Hegel.

b. *El colonizado y la contrahistoria*. Los colonos y los invasores no escribirán la historia de los colonizados, la van a ignorar o, a lo sumo, la convertirán en un dato curioso que hablará sobre el comportamiento de la barbarie (una nota *antropológica*, por ejemplo). Esa supuesta barbarie es parte del discurso que mantiene sometido, inmovilizado, al colonizado. Es entonces que requiere "poner término a la historia de la colonización"; es decir, a la historia que el colono hace aparecer como la historia sin más. Para ello se requiere de una lucha frontal contra el colono, el invasor, que podrá ser, por supuesto, una lucha armada. Ésta será legítima porque no es la que genera la violencia, sino que es producto de la misma. Se trata de una coacción legítima, un recurso último, pero finalmente necesario.[7] La lucha contra el invasor desatará un proceso de descolonización, y en él y por él, surgirá la historia de la nación antes dominada, y a partir de entonces, liberada o en proceso de liberación, pues descolonización y liberación, que van de la mano, son procesos históricos de largo alcance. Así pues, esta nueva historia será la impugnación de la historia del colono, y en ella éste aparecerá como invasor; sus conquistas serán vistas como usurpaciones, su idea de la historia como ideología de dominación. La historia del colonizado es, pues, para decirlo en términos de la filosofía de la liberación, construida desde una *alteridad metafísica*; es decir, otro que revela un ser desconocido por la totalidad dominante.[8] Ahí, en la *exterioridad,* aparece esta nueva historia, esta contrahistoria, en la que aparecerán los que antes no existían porque se suponía no debían existir.

Fanon tiene claro que el mundo de los sesenta es excluyente y llegó la hora de acabar con la exclusión. Que la exclusión es un fenómeno colonial, moderno, y los responsables son los países europeos, cuyo ideal del mundo en que hemos sido formados nos ha hecho ver como los conductores de la civilización sin más. Ese orden, ese horizonte de sentido, es el que estamos obligados a cuestionar: "Dejemos a esa Europa que no deja de hablar del hombre al mismo tiempo que lo asesina dondequiera que lo encuentra, en todas las esquinas de sus propias calles, en todos los rincones del mundo. Hace siglos que Europa ha detenido el progreso de los demás hombres y los ha sometido a sus designios y a su gloria; hace siglos que, en nombre de una pretendida 'aventura espiritual' ahoga a casi toda la humanidad".[9]

---

[7] Enrique Dussel, *20 tesis de política,* México, Siglo xxi, 2006.

[8] E. Dussel, *Filosofía de la Liberación*.

[9] F. Fanon, *Los condenados…,* p. 287.

La preponderancia de Europa, de la cultura occidental, de la "civilización" contemporánea, de la modernidad misma, es resultado inequívoco del proceso colonialista, del sometimiento de los pueblos, de millones de seres humanos invisibles a su historia y que debieron ser sacrificados para que Europa y, en general la cultura occidental, se convirtiera en cultura universal. Fanon ve con claridad lo que Giorgio Agamben llamaría el *Homo sacer* unas décadas después, con la diferencia de que lo hace considerándose él mismo como afrocaribeño, como latinoamericano, como *negro*, una especie de evadido del sacrificio. La citada aventura espiritual sin duda evoca al *Espíritu Absoluto* de Hegel, donde la racionalidad histórica parece determinar que unos pueblos se impongan sobre otros, que la cultura europea se considere cultura universal, la cultura por excelencia.

Desde la exterioridad de tal discurso, Fanon observa que esa gloria europea no ve el sufrimiento de la mayoría de la humanidad, y es desde ella que debe crearse una nueva idea del mundo. Es así que propone al mundo no europeo, colonizado, subdesarrollado, lo siguiente:

> Decidamos no imitar a Europa y orientemos nuestros músculos y nuestros cerebros en una dirección nueva. Tratemos de inventar al hombre total que Europa ha sido incapaz de hacer triunfar. Hace dos siglos, una antigua colonia europea decidió imitar a Europa. Lo logró hasta tal punto que los Estados Unidos de América se han convertido en un monstruo donde las taras, las enfermedades y la inhumanidad de Europa han alcanzado terribles dimensiones. Compañeros: ¿No tenemos otra cosa que hacer sino crear una tercera Europa? Occidente ha querido ser una aventura del Espíritu. Y en nombre del Espíritu, del espíritu europeo por supuesto, Europa ha justificado sus crímenes y ha legitimado la esclavitud en la que mantiene a las cuatro quintas partes de la humanidad.[10]

El llamado de Fanon es semejante al que Simón Rodríguez había planteado un siglo y medio antes, pero con el agravante de que en ese tiempo de tratar de imitar los resultados habían sido desastrosos, pues la condición colonial, la colonialidad, permanecía tan firme como antes. La necesidad de inscribirse en el derrotero occidental, en la supuesta senda de la razón, era una locura demostrada por Estados Unidos, el principal imitador que, como tal, llevaba la aventura neocolonialista, la universalización de su cultura y la consecuente negación de las culturas alternas, a niveles nunca antes vistos. América Latina no estaría abocada a ser la Europa renovada,[11] sino a

[10] *Ibidem,* p. 289.

[11] Como lo había planteado recientemente Edmundo O'Gorman en su célebre *Invención de América*.

recuperar su excentricidad misma, su alteridad histórica de la cual tendría que partir para construir su inserción en el mundo. Así pues, Fanon pide desterrar la idea eurocéntrica en la que latinoamericanos, africanos y asiáticos habían sido formados. La descolonización pasaba necesariamente por la crítica al eurocentrismo, pues el colonialismo estaba en su fundamento.

Apenas siete años después del libro de Fanon, en 1968, el peruano Augusto Salazar Bondy (1925-1974) publicó ¿Existe una filosofía de Nuestra América?, un texto que desde el título estaba llamado a cimbrar la historia de las ideas filosóficas en los pueblos latinoamericanos. No había duda, por supuesto, que desde el siglo XVI existía filosofía en América Latina, aunque ésta no era necesariamente de América Latina, pues en realidad consistía en la repetición o inclusive en la reinterpretación del quehacer filosófico europeo. Para poder hablar de una filosofía *de* América Latina tendría que crearse *desde* ella misma; es decir, desde su realidad histórica, política, cultural, su tradición de pensamiento. Eso, según Salazar Bondy, no había ocurrido aún, por lo que vislumbra un camino para que ocurra:

> La filosofía tiene, pues, en Hispanoamérica, una posibilidad de ser auténtica en medio de la inautenticidad que la rodea y la afecta: convertirse en una conciencia lúcida de nuestra condición deprimida como pueblos y en el pensamiento capaz de desencadenar y promover el proceso superador de esta condición. Ha de ser entonces una reflexión *sobre* nuestro *status* antropológico o, en todo caso, *consciente* de él, con vistas a su cancelación […] debe ser una conciencia canceladora de prejuicios, mitos, ídolos, una conciencia apta para develar nuestra sujeción como pueblos y nuestra depresión como seres humanos; en consecuencia, una conciencia liberadora de las trabas que impiden la expansión antropológica del hispanoamericano que es también la expansión antropológica de toda la especie.[12]

Salazar Bondy concluía que el colonialismo estaba presente también en la filosofía; que, asimismo, existía un colonialismo filosófico del que era preciso liberarse. La liberación latinoamericana tenía como base el saber mirar hacia nosotros mismos, pero no necesariamente hacia el descubrimiento de nuestro ser, como entonces solía hacerse partiendo de una cierta visión fenomenológica, sino desde nuestro ser dominado, excluido, subordinado dentro del orden mundial. Al igual que Fanon, la respuesta no está, como se había creído, en imitar lo europeo, lo occidental dominante, sino en saber considerarse excéntricos a ello, en descubrirse como un Otro

[12] Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de Nuestra América?*, México, Siglo XXI, 1992, pp. 89-90.

capaz de mostrar lo no visto, lo encubierto incluso a nosotros mismos justo por encontrarse históricamente colonizado.

Al año siguiente de la publicación del libro de Salazar Bondy, Leopoldo Zea (1912-2004) le respondió con *La filosofía americana como filosofía sin más,* en la que señala algunas diferencias, pero quizá más coincidencias con el autor peruano. Zea reconoce el inicio de la filosofía latinoamericana justo desde el siglo XVI, cuando se debatió sobre la legitimidad de la conquista y la condición humana de los pueblos originarios: "En la polémica de Las Casas con Sepúlveda se inicia esa extraña filosofía que en el siglo XX se preguntará sobre si posee o no una filosofía".[13] Observa que los principios filosóficos surgidos en Europa han sido adoptados y adaptados a la circunstancia americana, lo cual debe considerarse un filosofar legítimo. No obstante, a fin de cuentas, Zea termina aceptando que, en efecto, la filosofía latinoamericana requiere desarrollarse como una crítica a la condición en que se vive en esta región del mundo:

> Auténtica ha tenido que ser la filosofía que ha puesto en duda la validez de esa interrogación deshumanizante, como la que se ha esforzado por demostrar nuestra humanidad, la que se pregunta por la posibilidad de la existencia de una cultura igualmente nuestra y de una filosofía originada entre nosotros [...] La filosofía tendrá como función no sólo hacernos consciente nuestra condición de subordinación, sino también la forma de superar esta condición [...] De esta filosofía es ya expresión en los pueblos subdesarrollados Frantz Fanon [...] los escritos de Camilo Torres , y por supuesto, la obra escrita del Che Guevara.[14]

Eso significaba que sí había una filosofía latinoamericana, y era justamente la que desde un principio consiguió enfrentarse a la filosofía europea que tenía pretensiones colonizadoras, para lo cual, ciertamente, requirió argumentar la subordinación de los colonizados y la justificación de su presencia "civilizadora". La filosofía latinoamericana tenía entonces como razón de ser el dar cuenta de la situación marginal de nuestros pueblos, así como proponer acciones para superar esa condición. No había sido ni podía ser una filosofía que se quedara en el gabinete. Esa actitud filosófica era fundacional y en los sesenta Fanon, Guevara y Torres no eran sino sus continuadores.

Poco después del debate de 1969, comenzaría a formularse explícitamente una nueva corriente filosófica desde la realidad latinoamericana bajo

[13] Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977, p. 12.

[14] *Ibidem*, pp. 115, 118 y 119.

el nombre de *Filosofía de la liberación*. Enrique Dussel (1934), su principal fundador y autor, acepta algunos de los argumentos de Salazar Bondy y propone revisar la historia del pensamiento filosófico latinoamericano: "No se puede negar el pasado de un pensamiento latinoamericano liberador. Lo que negamos con Salazar Bondy es la existencia de una filosofía crítica en la etapa de *normalidad filosófica* y que haya podido en cuanto filosofía latinoamericana afirmarse a sí misma y ser reconocida como expresión de filosofía universal".[15]

Es así que la Filosofía de la liberación se proponía entre sus tareas retomar el pensamiento latinoamericano liberador y reconocerlo en su propia tradición de pensamiento. Esto alimentaría la formulación de un planteamiento filosófico académico propio, auténtico y, por supuesto, capaz de situar la realidad latinoamericana en su carácter de colonizada, necesitada de una praxis de liberación. La fortaleza demostrada por la *Filosofía de la liberación* unas décadas después de inaugurada hace que hoy en día, a nadie que esté bien informado, se le ocurra articular la duda que en su momento planteó Salazar Bondy.

Tlatelolco, 1968: la exhibición del autoritarismo en México

Cuando en 1963 el Comité Olímpico Internacional eligió a México como sede de los Juegos de 1968 parecía ser la concreción de muchos sueños. Era el primer país latinoamericano en organizarlos (el segundo sería Brasil, casi medio siglo después) y ninguna otra nación subdesarrollada podría siquiera aspirar a un compromiso así. Ser sede de los Juegos significaba para muchos colocarse en la antesala del desarrollo, adquirir un protagonismo internacional que al fin reconocía el prestigio ganado por su política exterior independiente originada desde el gobierno de Lázaro Cárdenas (1934-1940) y por una política económica exitosa que hacía hablar del *Milagro mexicano*, entre otras cosas, por mantener un crecimiento económico anual sostenido superior al seis por ciento por más de una década. Los Juegos eran la fiesta de graduación de un país que parecía no tener enemigos y vivía una aparente paz en una también aparente prosperidad.

Pero los juegos no serían la concreción de un sueño, sino de un despertar. El 22 de julio de 1968, menos de tres meses antes de su inauguración, tuvo lugar una trifulca entre unas pandillas delincuenciales contra estudiantes de las vocacionales[16] 2 y 5, del Instituto Politécnico Nacional, ubicada en la histórica Plaza de la Ciudadela. La riña ameritó la intervención de

[15] E. Dussel, *Materiales para una Política de la Liberación*, México, Plaza y Valdés Editores, 2007, p. 75.

[16] Escuelas de educación media superior.

la policía por medio del cuerpo de granaderos, quienes ingresaron a las vocacionales e hicieron uso desmedido de violencia. Eso provocó la indignación de los estudiantes politécnicos, quienes marcharon para protestar por la represión el 26 de julio, justo el día en que otros grupos marchaban para celebrar el inicio de la Revolución cubana. La marcha conjunta, según testigos infiltrada por provocadores, degeneró en actos vandálicos que motivaron nuevamente la represión policíaca.

Algunos estudiantes encontraron refugio en el edificio colonial de San Ildefonso, a un costado de la Plaza de la Constitución de México, entonces sede de las preparatorias 1 y 3 de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). En la madrugada del 30 de julio, miembros del ejército entraron al recinto, literalmente, a punta de bayoneta, destrozando una puerta del siglo XVIII, hecho que se divulgó ampliamente y provocó la indignación generalizada. Pero lo peor, en el recuento de los daños, era que, como producto de la represión de esos días, murieron seis estudiantes.[17]

Fue entonces que el propio rector de la UNAM, Javier Barrios Sierra, decidió manifestarse contra el gobierno argumentando la violación de la autonomía. De esta manera, el 1 de agosto se izó la bandera de México ubicada en Ciudad Universitaria a media asta y encabezó una numerosa marcha de protesta en la que se unieron universitarios y politécnicos. Se decretaba así el inicio formal del movimiento estudiantil, que maduró vertiginosamente, pero fue igualmente efímero, no obstante, cambiaría para siempre el rostro y la percepción que se tenía de México dentro y fuera del país.

La rivalidad de las dos grandes instituciones públicas de México, alimentada muchas veces desde el propio gobierno, devino en solidaridad plena. A su paso se unieron, incluso, jóvenes de instituciones privadas. A los estudiantes se sumaron pronto algunos otros sectores de la clase media y hasta un grupo de campesinos del pueblo de Topilejo, ubicado en la periferia de la capital. Las seis demandas que sirvieron como punto de convergencia al movimiento no parecían urdirse en una compleja elaboración: *1)* libertad a los presos políticos; *2)* destitución de los generales de la policía; *3)* extinción del cuerpo de granaderos de la policía; *4)* derogación de los artículos del Código Penal en los que se consideraba el delito de disolución social; *5)* indemnización a las familias de los muertos y heridos; *6)* deslindamiento de responsabilidades de los actos de represión y vandalismo.[18]

Las peticiones parecen de sentido común. No hay explícitamente un cuestionamiento al modelo económico ni a la legitimidad del presidente de la República ni a quienes tenían a su cargo las principales responsabilidades administrativas. Se trataba de solicitar el reconocimiento de las libertades

[17] Carlos Monsiváis, *El 68: La tradición de la resistencia,* México, Era, 2008, pp. 15-22.
[18] *Ibidem*, p. 11.

democráticas más elementales, o como diría Carlos Monsiváis, de la defensa de los derechos humanos, aunque no se mencione el término.[19] En una segunda lectura, sin embargo, podríamos ver las razones por las que dichas demandas parecían irresolubles. La demanda de libertad a los presos políticos refería primordialmente a los antiguos líderes ferrocarrileros, Valentín Campa y Demetrio Vallejo, quienes se encontraban en prisión desde 1959 a consecuencia de una huelga y su demanda de que el sindicato actuara de manera independiente del gobierno.

Vallejo y Campa exhibían la naturaleza autoritaria del gobierno mexicano, que castigaba con la cárcel a quien se atreviera a desafiar el control corporativo del movimiento obrero ejercido mediante el Partido Revolucionario Institucional (PRI). Si el movimiento sacó este tema, era evidente que su estrategia era demostrar que tal autoritarismo era la nota que caracterizaba la acción gubernamental y que por ella se reprimían, entonces, las manifestaciones estudiantiles. No se equivocaron en eso. Siendo así, tampoco reconocerían la culpa de los cuerpos policíacos, y menos aceptarían modificaciones legales. De acuerdo con la lógica gubernamental, si se cedía, se menoscababa su autoridad y, peor, su legitimidad en el ejercicio del poder. Tampoco cederían ni un ápice cuando el movimiento pedía como solución principal el diálogo público, porque, según su lógica, un gobernante que se precie de serlo, no recibía órdenes, sino las emitía. Quedaba evidenciada así su concepción autorreferencial, *fetichizada*, del poder político; es decir, que se postulan como la parte fundadora del poder, no la parte fundada.[20]

El intelectual más connotado detrás del movimiento estudiantil fue José Revueltas (1914-1976), profesor de la Facultad de Filosofía y Letras, ensayista, novelista y guionista cinematográfico de algunas de las películas que dieron prestigio internacional a tal industria. Fue en el momento más álgido del movimiento que expuso el perfil que lo caracterizaba:

> Nuestro movimiento no es una algarada estudiantil más, esto deben comprenderlo muy bien las viejas generaciones cuyas mentes se obstinan en querer ajustar las nuevas realidades a los viejos esquemas de su "revolución mexicana", de su "régimen constitucional", de su "sistema de garantías" y otros conceptos vacíos, engañosos, de contenido opuesto a lo que expresan y destinados a mantener y perfeccionar la enajenación de la conciencia colectiva de México a la hipocresía social y a la mentira que caracterizan al régimen imperante […] No estudiamos con el propósito de acumular conocimientos estáticos y sin contenido humano. Nuestra causa como estudiantes es la del conocimiento militante, el conocimiento crítico, que impugna, contradice,

[19] *Idem*.

[20] Nos referimos a la *fetichización* del poder político señalada por Enrique Dussel en 2006.

> controvierte, refuta y transforma, revoluciona la realidad social, política, cultural, científica. No se engañen las clases dominantes: ¡Somos una Revolución! Ésta es nuestra bandera.[21]

Aquello de las "viejas generaciones" refiere algo más que una mera lucha intergeneracional: es el cuestionamiento al grupo en el poder, que solía basar su legitimidad en la evocación de la "revolución mexicana", con minúsculas y entrecomillada por el propio Revueltas para enfatizar que lo que demandó el movimiento se encontraba entonces tergiversado, traicionado, convertido en una ramplona ideología que merecía el descrédito total del estudiante y el intelectual transido por la crítica. Del mismo modo había de hacerse con el *régimen constitucional* y el *sistema de garantías*, que pretendían señalar el respeto a la ley. Nada de eso era cierto. El autoritarismo gobernante no permitía la libertad de reunión (los estudiantes lo estaban padeciendo), ni la libertad de expresión (casi todos los medios de comunicación estaban controlados), ni la libertad de asociación (lo habían comprobado los ferrocarrileros y los médicos) y los campesinos no habían dejado de vivir en la miseria (materia de algunos guiones cinematográficos del propio Revueltas). La enajenación, la hipocresía y la mentira eran, en realidad, las verdaderas bases del sistema político mexicano que, como vimos, había conseguido que se le percibiera en la antesala del mundo desarrollado.

Más allá de la crítica, del *momento negativo*, el movimiento perfiló, al menos, los derroteros de sus propuestas, el *momento positivo*. Los estudiantes se asumieron como el sector social vanguardista capaz de desnudar la naturaleza autoritaria del régimen gobernante; de comportarse como la cuña crítica que al menos en parte podría dar inicio a revertir el sistema de enajenación que hacía que el común de la población aceptara la situación imperante como una fatalidad soportable. Se trataba de transformar de fondo la realidad política y social, de crear una revolución propiamente dicha. Ésta no se refería, por supuesto, a un movimiento armado. Tal demanda hubiera sido absolutamente inaceptable en el proyecto trazado. Se trataba de vislumbrar una nueva forma de ejercicio político, donde los ciudadanos, la sede originaria del poder, la *potentia*,[22] fuera capaz de revertir la naturaleza autoritaria del poder político mexicano.

Como es sabido, la respuesta al cuestionamiento se tradujo en radicalización de la represión. El 2 de octubre, 10 días antes del inicio de los Juegos Olímpicos, los estudiantes fueron víctimas de una celada urdida en la Plaza de Tlatelolco por el Gobierno Federal con la participación del propio Ejército. El número de muertos jamás se sabrá con precisión, aunque algunos

[21] José Revueltas, *México 68: Juventud y Revolución*, México, Era, 1978, pp. 51-52.

[22] E. Dussel, *20 tesis de política.*

los calculan entre 250 y 350.[23] Pretendieron dar una lección ejemplar al movimiento estudiantil y en general a la sociedad civil mexicana, para lo cual argumentaron una conjura comunista que pretendía desprestigiar a México y poner en riesgo los Juegos Olímpicos. En realidad, lo que buscaban salvar era al gobierno represor, el surgido del PRI, partido fundado en 1946 al calor de la posguerra, de la aceptación acrítica de la hegemonía estadounidense, que en ese entonces mostró de manera burda y trágica.

¿Quién ganó y quién perdió? La respuesta es evidente. El autoritarismo priista de entonces, y el de hoy, cuenta con un profundo descrédito nacional e internacional. El 68 se recuerda mucho más por la represión que por los Juegos Olímpicos. Y los objetivos planteados por los estudiantes como utopía son hoy una tarea que a diario busca cumplirse en la vida cotidiana de México.

Conclusiones

Los sesenta marcaron la reinvención, el redescubrimiento y la reconstrucción crítica de América Latina. Entonces, fue reconocida con claridad la necesidad de transformar su realidad política, de replantear su visión histórica, de recrear su producción filosófica, de formular un nuevo horizonte de sentido. Los movimientos revolucionarios, intelectuales y académicos aprendieron a situarse en el mundo *desde* América Latina, para lo cual era necesario cuestionar el orden de la posguerra, el consecuente dominio estadounidense en la región y, más aún, aquello que estaba en su fundamento, es decir, la modernidad misma.

Latinoamérica, al igual que África y gran parte de Asia, vivía una realidad colonial de nuevo tipo, por lo que tendría que reconocerse la necesidad de una nueva liberación, de una plena descolonización. Las utopías que entonces se trazaron fueron producto del descubrimiento de una racionalidad surgida desde la propia historia latinoamericana, ubicada como parte del *tercer mundo*, del mundo marginal, de la alteridad necesaria y necesitada de impugnar y transformar la realidad existente. Nada de lo que se dijo entonces está muerto, la crítica al dominio estadounidense, la tarea descolonizadora, la necesidad de promover un pensamiento liberador, democratizador, forman parte de los retos latinoamericanos del siglo XXI.

[23] C. Monsiváis, *op. cit.*, p. 188.

MAX HORKHEIMER Y SU CONCEPCIÓN ANTROPOLÓGICA MODERNA. UNA CRÍTICA DECOLONIAL DESDE AMÉRICA LATINA

Omar García Corona*

RESUMEN Si bien la Teoría crítica de la primera Escuela de Fráncfort —situada en Europa y Estados Unidos— durante buena parte del siglo xx logró percibir, de cara a la modernidad, una franja significativa de temas a discutir respecto a los excesos de un modo de racionalidad, encontramos que bajo el tamiz epistemológico de una interpretación decolonial latinoamericana muestra un profundo localismo eurocéntrico. En el caso de Max Horkheimer, creador del término Teoría crítica y director del Instituto de Investigaciones Sociales, se cuestionan algunos de sus presupuestos filosóficos, principalmente, su visión antropológica de raíz moderna, ilustrada y burguesa.

ABSTRACT While the Critical Theory of the first Fráncfort School -located in Europe and the United States for much of the twentieth century-managed to perceive, in the face of modernity, a significant range of issues to discuss regarding the excesses in a way Rationality, we find that under the epistemological sieve of a Latin American decolonial interpretation shows a deep Eurocentric localism. In the case of Max Horkheimer, creator of the term Critical Theory and director of the Institute of Social Research, some of his philosophical presuppositions are questioned, mainly, his anthropological vision of modern, enlightened and bourgeois roots.

* Instituto de Educación Media Superior de la Ciudad de México (IEMS), México.

Palabras clave
Ilustración, modernidad, teoría crítica, civilizado, indígena, propiedad, racismo

Keywords
Illustration, modernity, critical theory, civilized, aborigine, property, racism

Lógicamente no es posible someter
a la servidumbre a los hombres
sin inferiorizarlos parte por parte.
Y el racismo no es más
que la explicación emocional, afectiva,
algunas veces intelectual, de esta inferiorización.

Frantz Fanon

Dentro de la historia de la filosofía y de las ciencias sociales, el nombre de Max Horkheimer es reconocido por su pertenencia a la primera Escuela de Fráncfort y por sus vínculos con la denominada *Teoría crítica* (*kritische Theorie*). Quizá sea menos público que, como director honorario del Instituto de Investigaciones Sociales (*Institut für Sozialforschung,* IFS), por un periodo de casi tres décadas (1931 a 1959), logró mantener cohesionado a un selecto grupo de investigadores hasta el periodo de exilio en Estados Unidos y hasta su regreso a Alemania después de la caída del nacionalsocialismo y el fin de la Segunda Guerra Mundial, siendo responsable, en gran medida, de que ya para los sesenta se hablara en múltiples círculos académicos de la Escuela de Fráncfort y de la riqueza de sus investigaciones sociales.[1]

Aquella primera generación de la Escuela[2] —heredera de lo mejor del marxismo occidental— fue integrada por Max Horkheimer, Theodor W.

[1] El sugestivo nombre de *escuela*, a decir de Rolf Wiggershaus (*La Escuela de Fráncfort*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010, p. 9) y Martin Jay (*La imaginación dialéctica*, Madrid, Taurus, 1989, p. 14) es tardío; comenzó a usarse en Estados Unidos en los sesenta, después de retornar del exilio a Alemania.

[2] La segunda generación de la Escuela aglutinó a pensadores como Karl-Otto Apel, Jürgen Habermas, Alfred Schmidt y Albrecht Wellmer, entre otros, a la cual le continuó una tercera generación integrada hasta hoy por Axel Honneth y Helmut Dubiel, principalmente. Lo evidente es que los contenidos de la Teoría crítica, disímiles en cada generación, han sido expresión del contexto desde el cual se enuncian.

Adorno, Herbert Marcuse, Erich Fromm, Franz Neumann, Friedrich Pollock, Leo Löwenthal y Otto Kirchheimer, principalmente.[3] En sentido filosófico, la reflexión de aquellos jóvenes intelectuales potenció una crítica a la Modernidad que ya ciertas tradiciones de pensamiento venían sugiriendo (el romanticismo alemán, Marx, Nietzsche, Freud y Heidegger principalmente). Bajo tales presupuestos, sus obras, desarrolladas durante décadas, primero en Europa, pero sobre todo en Estados Unidos, son expresión de una cultura orientada por un tipo de racionalidad medio-fin que termina por impactar de manera negativa la vida concreta de los seres humanos en el contexto de la sociedad capitalista industrial a lo largo del siglo XX. Temas como la crítica a la razón instrumental, al nacionalsocialismo, al fascismo, al positivismo, al mito del progreso sin fin, a la cultura de masas, a la sociedad unidimensional, etcétera. son aspectos del mismo fenómeno: la crisis civilizatoria de la cultura liberal capitalista en la Modernidad.

De forma paulatina, Horkheimer logró hacer de la *kritische Theorie* (Teoría crítica) el calificativo de aquel grupo de intelectuales.[4] Y es que, desde sus inicios, el proyecto también denominado *filosofía social*[5] buscaba la configuración fundamental de aquello que se pretendiera crítico. Lo material y lo negativo, como categorías provenientes de la tradición marxista, marcarían ese criterio básico. El sufrimiento de los seres humanos, expresado en la historia del socialismo y los movimientos obreros, representaba el aguijón que provocaba la crítica, es decir, la negatividad que pone en cuestión al orden social vigente.[6] Las obras de Georg Lukács y Karl Korsch habrían introducido una positiva reflexión valorativa sobre el tradicional

---

[3] Considérese que Walter Benjamin nunca fue miembro formal del IFS. Aun cuando tuvo algunas contribuciones en la *Zeitschrift für Sozialforschung* (revista de investigación social), órgano de difusión del Instituto, fue marginado por Horkheimer debido a diferencias teóricas. Benjamin se quita la vida en Portbou (España) entre el 26 y el 27 de septiembre de 1940, bajo la angustia de ser tomado preso por paramilitares franquistas y ser deportado a Francia, nación en aquel momento tomada por los nazis. Por otro lado, el afamado psicoanalista Erich Fromm permanecería poco tiempo con el grupo, hasta 1938 por desacuerdos teóricos con Marcuse.

[4] Sobre el término *kritische Theorie, vid.* su conocido ensayo de 1937, "Teoría tradicional y teoría crítica", en Max Horkheimer, *Teoría crítica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974, pp. 223-271.

[5] En "La situación actual de la filosofía social y las tareas de un Instituto de Investigación Social", Horkheimer destaca la extraordinaria labor de Grünberg, director previo del *Institut*, acerca de sus investigaciones sobre la historia del movimiento obrero, ya que, señala, "ha sido posible reunir, además de archivos ricos en materiales, una biblioteca especializada y única de cerca de 50 000 volúmenes". M. Horkheimer, *Between Philosophy and Social Science. Select Early Writings*, Massachusetts, The MIT Press, 1993, p. 10.

[6] *Vid.* R. Wiggershaus, *op. cit.*, p. 15.

tema de las superestructuras ideológicas en el marxismo,[7] recuperando y reivindicando, más allá de la pura clase social y el proletariado como sujeto emancipador de la historia, los factores inherentes a lo simbólico y cultural del ser humano.

A juicio de Horkheimer, si la tarea de la Teoría crítica —entendida como filosofía social— consiste en interpretar el devenir colectivo del ser humano; entonces, requiere "ocuparse de fenómenos que puedan ser comprendidos sólo en el ámbito de la vida social del hombre: el Estado, el derecho, la economía, la religión. En síntesis, de la *cultura material y espiritual de la humanidad en general* ".[8]

La cultura, no obstante, aquella a la que Horkheimer se refiere en términos de universalidad, mostraba una profunda crisis. La experiencia de una Europa llevada al límite por gobiernos totalitarios y conflictos bélicos propiciará que el grupo de teóricos judíos, forzados al exilio por la *Shoah*, concentre su crítica en los excesos de una racionalidad medio-fin y sus pragmáticos resultados. La racionalización de lo irracional mostraba como nunca la exacerbación de la razón moderna. Se razona no sólo para emancipar, sino también para aniquilar. He aquí el oxímoron de la cultura occidental. ¿Dónde encontrar la salida?

Como intelectuales europeos y herederos de la Ilustración (*Aufklärung*), los teóricos del IFS manifiestan confianza plena en que esa misma racionalidad alcance su superación a través del proyecto ilustrado. La *Dialéctica de la Ilustración* (1944) escrita por Horkheimer y Adorno será el ejemplo más claro. Desde la tribuna de la *kritische Theorie* parece permisible que la modernidad se ilustre a sí misma por medio de sus propias contradicciones. Siguiendo el postulado kantiano, se trata de emancipar al ser humano para sacarlo de su etapa de inmadurez.[9] La esperanza en la *ratio* ilustrada será para nuestros teóricos una toma de posición epistemológica definitiva —pero también, como veremos, política y ética— que desde Europa pretenden universal. Será la imagen ego-lógica de un *yo* individual y colectivo propio; un particular *ethos* que, aunque a veces ambiguo —por pretender ellos mismos criticarlo—, les será irrenunciable.

[7] De Lukács, *vid.* su clásica *Historia y conciencia de clase*, principalmente el ensayo titulado "La cosificación y la consciencia del proletariado"; de Korsch, su obra *Marxismo y filosofía*.

[8] M. Horkheimer, *Between Philosophy and Social Science. Select Early Writings*, p. 11. Las cursivas son mías. ¿A qué cultura se refiere Horkheimer? La pregunta en el desarrollo de este ensayo será fundamental.

[9] *Vid*. I. Kant, "¿Qué es la Ilustración?", en *Filosofía de la historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981, pp. 25-27.

Racionalidad ilustrada como razón ontológica moderna

Entrados ya en el siglo XXI, es posible afirmar que muchas de las ideas de la primera Escuela de Fráncfort son de actualidad y mantienen vigencia en las discusiones filosóficas y científicas sociales; incluso en ciertos sectores académicos, principalmente de habla inglesa, la *kritische Theorie* representa uno de los discursos posmarxistas más radicales. Por nuestra parte, como filósofos latinoamericanos, admiramos la riqueza y complejidad de sus ideas, sus aportes temáticos y novedosas líneas de investigación.

En algún sentido, nos consideramos también herederos de aquella primera generación donde lo material y lo negativo sugirieron el método y contenido en los discursos críticos de la modernidad;[10] no obstante, situados desde otro horizonte epistemológico y otra geopolítica consideramos necesaria una reflexión que avance más allá de una simple apología de la afamada escuela. Así, desde la filosofía crítica latinoamericana cabría preguntarnos: ¿Qué tan crítica es la *kritische Theorie*? o bien, ¿cuáles son sus límites respecto a su crítica a la Modernidad? Si nos ubicamos desde el mapa epistemológico y geopolítico de los teóricos de la Escuela, dichas preguntas quizá carecen de sentido.

Como pensadores europeos, Horkheimer y Adorno fundan su crítica a partir de las ideas heredadas por la Ilustración; desde ahí piensan e interpretan la cultura, la historia, las sociedades, etcétera, lo que constituye su particular *locus enuntiationis*.[11] La razón occidental es, por tanto, el punto de partida; pero, también marca el retorno; dialécticamente ella misma significa el conflicto, aunque, a su vez, el horizonte que pudiese conducir a la humanidad —siguiendo el postulado de Kant— hacia la paz perpetua. Así, en el Prólogo a la primera edición de la *Dialéctica de la Ilustración* (1944), Horkheimer y Adorno señalan:

> Se trata de que la ilustración reflexione sobre sí misma, si se quiere que los hombres no sean traicionados por entero. No se trata de conservar el pasado sino de cumplir con sus esperanzas […] El primer ensayo [Concepto de ilustración] que constituye la base teórica de los siguientes, trata de esclarecer la mezcla de racionalidad y realidad social, así como la mezcla, inseparable de la anterior, de naturaleza y dominio de la naturaleza. *La crítica que en él se hace*

[10] *Vid*. Enrique Dussel, *Materiales para una política de la liberación*, México, Plaza y Valdez, 2007, pp. 335-340; también, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998, pp. 326-341.

[11] "Lugar de enunciación", es decir, la plataforma epistemológica desde la cual se expresa un discurso filosófico, su significado y sentido.

> *a la Ilustración tiene por objeto preparar un concepto positivo de ésta, que la libere de su cautividad en el ciego dominio.*[12]

Tal parece que Modernidad e Ilustración fuesen, desde su contenido esencial o proyecto, procesos diferenciados.[13] Cual si la Ilustración pudiese ilustrarse dentro del seno de la Modernidad. Se trata, según la Teoría crítica, de liberarla de su concepto negativo preparando un concepto positivo de razón. Existe, pues, una utopía implícita, inmanente a su concepto. Por ello, afirman: "No albergamos la menor duda […] de que la libertad en la sociedad es inseparable del pensamiento ilustrado".[14] El argumento señala la correspondencia cuasi identitaria entre Ilustración y libertad. Desde sus propios orígenes, nuestros pensadores son naturalmente parte de esa misma ilustración emancipadora en la que el sistema civilizatorio produce su contradicción al estar enfrentado, sincrónicamente, a sus propias objetivaciones. Por ello, afirman: "Si la Ilustración no asume en sí misma la reflexión sobre este momento regresivo, firma su propia condena. En la medida en que deja a sus enemigos la reflexión sobre el *momento destructivo del progreso*, el *pensamiento ciegamente pragmatizado pierde su carácter superador*, y por tanto también su *relación con la verdad*."[15]

La esperanza en la Ilustración es la confianza en un proyecto que nace con fines emancipadores para sacar al ser humano de su etapa infantil, pero que, dentro su propio espacio, y por una lógica endógena se desvirtúa. El "mito de la modernidad" se sitúa en un nivel intraeuropeo,[16] desde los orígenes de la civilización de occidente y hasta la etapa liberal del capitalismo industrial avanzado y la segunda Guerra Mundial. Sobre el tema, Horkheimer señala:

> Con el fin del nacionalsocialismo —así creía yo entonces— amanecería en los *países progresistas* un nuevo día, ya sea mediante reformas o por una revolución, y comenzaría la verdadera historia de la humanidad. Junto con los fundadores del "socialismo científico" había creído que necesariamente se extenderían por el mundo los *logros culturales de la* época burguesa, el libre

---

[12] M. Horkheimer y Theodor Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 2006, pp. 55-56. Las cursivas son mías.

[13] No me refiero al aspecto histórico temporal, sino a su contenido como proyecto civilizatorio.

[14] *Ibidem*, p. 53.

[15] *Idem.* Las cursivas son mías.

[16] *Vid*. E. Dussel, *1492 El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad"*, La Paz, Plural Editores, 1994, p. 208.

despliegue de las fuerzas, la producción intelectual, sin llevar ya el estigma de la violencia y la explotación.[17]

Quizá por cuestiones ilustradas —de natural introyección para nuestros críticos—, el único horizonte de otredad que se vislumbró allende la caótica Europa fue Estados Unidos (lugar de exilio desde 1934 y hasta 1949). No obstante, cual extensión del *locus originalis*, la sociedad del *Welfare State* mostraba, como en ningún otro lugar, su "egoísmo sagrado".[18] De forma natural en su sistema económico, pero también en su sistema político.

La célebre democracia liberal no ofrecía alternativa verosímil respecto a lo grotesco de los sistemas políticos europeos. La ilusión de armonía social se proyectaba con una eficiencia instrumental de mayor peligrosidad. Como es conocido, Marcuse recogerá todas estas observaciones —aun cuando de forma tardía— en su famoso estudio *One-Dimensional Man* publicado en Boston en 1964.[19] La experiencia en América de la cual habla Adorno, en connotación a la "emigración intelectual"[20] de los miembros del IFS —que jamás se referirá, por ejemplo, a la América de un José Martí— quedó encerrada en los linderos de la capa hegemónica de Estados Unidos, que ofreció a los intelectuales europeos un cierto lugar de confort dentro de sus centros de estudio.[21]

La *experiencia americana* de los emigrantes francfortianos nunca mirará al sur; su cabeza se mantendrá en el norte, dentro del nuevo centro hegemónico mundial. América Latina quedará borrada de su horizonte reflexivo. Para los investigadores del IFS, la cuestión de la modernidad fue un tema situado dentro de la cultura y el espacio hegemónico de occidente, cuyo tratamiento implicó una "totalidad" constituida por el centro de Europa y su extensión en Estados Unidos.[22] Más allá de tal horizonte ontológico, no se vislumbró que sus límites podrían haber sido perforados para mirar los efectos de la modernidad en otra dirección.

---

[17] M. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, Buenos Aires, Sur, 1973, p. 9.

[18] M. Horkheimer, *Teoría tradicional y teoría crítica*, Barcelona, Paidós, 2000, p. 83.

[19] La versión castellana aparece en 1968, bajo el título *El hombre unidimensional*.

[20] *Vid*. T. Adorno, "Aldous Huxley y la utopía", *Crítica, cultura y sociedad*, Madrid, Sarpe, 1984, pp. 95-127.

[21] R. Wiggershaus, *op. cit.*, p. 10.

[22] Sobre este tema, *vid.* el trabajo de Bolívar Echeverría, "La americanización de la modernidad", en B. Echeverría (comp.) *La americanización de la modernidad*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008.

El binarismo antropológico moderno de Horkheimer. Una concepción antropológica de tradición ilustrada

Resulta paradójico que, aun cuando la primera generación de Escuela de Fráncfort reaccionó contra la ideología del liberalismo a modo de proyecto de régimen universal y su sistema de valores, "ilusiones armonizantes",[23] a decir de Horkheimer, nunca pensó en la organización colonial del sistema vigente. Es sorpresivo que, en el selecto grupo de investigadores del IFS, que en su exilio operaría primero en Nueva York y después en California, no haya mención de este tema como efecto negativo o constitutivo de la modernidad.

Quizá de manera inconsciente, nuestros teóricos, bajo la influencia de la filosofía ilustrada hasta llegar a la sociología de Weber, tuvieron la tendencia a asumir, desde su geografía epistemológica, el fenómeno de dominación centro-periferia como un proceso natural en la configuración del poder hegemónico mundial. Parece que en ese punto la modernidad es aceptada de forma axiomática,[24] principalmente, desde el teórico situado en el centro, donde "la civilización moderna se *autocomprende* como *la más desarrollada* (lo que significará sostener sin conciencia una posición ideológicamente eurocéntrica) […] La superioridad obliga a desarrollar a los más primitivos, rudos, bárbaros, como exigencia moral",[25] por ejemplo, desde una base antropológica que conduce a posiciones racistas.

Así parece, cuando Horkheimer, en su célebre *Eclipse of Reason* (*Eclipse de la razón*, 1947, Nueva York. También conocida como *Crítica de la razón instrumental*, 1967),[26] habla de la formación de la identidad individual en el hombre civilizado con respecto a la del hombre indígena. Desde su razón moderna, afirma:

> Esta percepción de la identidad del yo no es experimentada por todas las personas con igual intensidad. Se encuentra más definida en los adultos que en los niños, a quienes todavía les falta aprender a hablar de sí mismos en términos de "yo", la afirmación más elemental de identidad (*identity*). Es más débil así mismo entre los hombres primitivos (*primitive*) que entre los *civilizados* (*civilized*); de hecho el *indígena* (*aborigine*) que sólo recientemente *ha*

[23] M. Horkheimer*, Teoría tradicional y teoría crítica*, p. 82.

[24] En el sentido de algo evidente en sí mismo que no requiere demostración, pues se reconoce como válido y verdadero *de facto.*

[25] E. Dussel, *1492 El encubrimiento del Otro*…, pp. 175-176. Las cursivas son mías.

[26] *Eclipse of Reason* tiene su versión alemana hasta 1967, titulada *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* (*Crítica de la razón instrumental*).

sido expuesto (*been exposed*) a la *dinámica de la civilización occidental* (*Western civilization*) se siente a menudo muy *inseguro de su identidad*.[27]

Adviértanse las implicaciones epistemológicas de tan corto texto. Como europeo, Horkheimer recoge toda la tradición ilustrada de la razón moderna e instrumental que pretende criticar. La esencia conservadora de Kant, Hegel y Weber están contenidas aquí. Primero, sigue el clásico postulado ilustrado respecto a la minoría y mayoría de edad del ser humano, generando una dicotomía racial: el civilizado y el indígena; segundo, se habla de la afirmación de la identidad del yo individual como en el liberalismo, pero nunca de una identidad distinta; por ejemplo, comunitaria; tercero, se afirma la inferioridad natural del indígena respecto al hombre civilizado de acuerdo con su grado de identidad individualizada; en cuarto lugar, se señala que el primero ha tenido que ser expuesto a la civilización occidental, es decir, civilizado, pero que, con todo, es inseguro. Bajo los influjos de la Ilustración, el francfortiano continúa:

> Por vivir en los placeres y en las carencias del momento, sólo parece tener una vaga conciencia de que, como individuo, debería prepararse para hacer frente a las contingencias del mañana. Tal situación de *atraso* —apenas falta decirlo— explica en parte la opinión general de que esta gente es *perezosa* o *mentirosa*; un reproche que presupone en los inculpados precisamente el sentido de identidad del que ellos carecen. Estas características, que se encuentran en forma extrema entre los pueblos oprimidos, como los negros [*Negroes*], se manifiesta también como tendencia entre personas de clases sociales oprimidas a las que les falta la base económica de la *propiedad heredada* [*inherited property*) [*sic*].[28]

Es innegable observar en Horkheimer un prejuicio racista de linaje burgués ilustrado al afirmar la idea colonialista vulgar de que el indígena y el negro, premodernos en sentido peyorativo, son en general perezosos y mentirosos. Racismo en forma tradicional, pero también exclusión de

[27] M. Horkheimer, *Eclipse of Reason*, Nueva York, Oxford University Press, 1947, pp. 128-129. La traducción es mía. Versión castellana, M. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*. Madrid, Trotta, 2002, p. 143. ¿Por qué afirmar que los pueblos originarios carecen de identidad? Desde la antropología cultural, se puede sostener lo opuesto. A más de 500 años del proceso de conquista por parte de las metrópolis centroeuropeas, los pueblos indígenas conservan y recrean una identidad propia, principalmente por medio de su lengua, otra respecto del sujeto moderno occidental.

[28] *Ibidem*, p. 129. Y continúa señalando "Así, por ejemplo, se encuentra una individualidad atrofiada entre la población pobre del sur norteamericano". Versión Castellana, p. 144. Las cursivas son mías.

clase. Ya desde el siglo XVI se construía, con miras a legitimar la conquista de América, tan lamentable obcecación; la Controversia de Valladolid entre Sepúlveda y De las Casas (1550) es sin duda el primer ejemplo. Más tarde, durante la primera mitad del siglo XVII, vía derecho positivo, se formalizó de manera explícita la inferioridad antropológica del indígena. Juan Solórzano y Pereira escribe en su *Política Indiana* (1647), por encargo de Felipe III en el virreinato de Perú, el estatus del indio como "persona miserable" considerando dos criterios: primero, su paganismo y segundo, su situación de pobreza. Al indio se le adjetiva como "menor", "rústico", "imbécil", "poco firme en sus juicios", "pobre", entre otros, análogo a la condición de ser "niño" o ser "mujer".[29]

Sorpresivamente, este tipo de ideologías son reproducidas por el director más crítico del Instituto de Investigaciones Sociales. Horkheimer, después de varios siglos, recoge y asimila toda una tradición antropológica colonial que históricamente occidente impuso como visión natural a través de múltiples procesos de conquista. El francfortiano no cuestiona tales presupuestos, más aún, les otorga continuidad; culturalmente los introyecta y normaliza en su identidad de sujeto hegemónico europeo. E incluso, bajo la herencia del liberalismo clásico, añade la idea burguesa de propiedad individual, "propiedad heredada", como criterio cuantitativo de civilización humana. He aquí un punto de quiebre en el discurso filosófico crítico europeo. Parece que una pretendida razón natural universal tiende a descalificar toda otra forma de subjetividad distinta respecto a los atributos del logos moderno occidental. Fenómeno que la teoría crítica francfortiana con todo y su valiosa crítica a la modernidad nunca sospechó y, sorpresivamente, tiende a justificar.

Obsérvese que el liberalismo, como forma de racionalidad moderna, penetró cada esfera de lo social: la economía, la política y el derecho. La filosofía ilustrada sirvió a su consolidación. De acuerdo con el *ethos* de su tradición, los derechos del ser humano fueron concebidos como individuales. El derecho a la libertad, a la vida y a la propiedad se piensan enmarcados en los valores naturales de la sociedad ideal burguesa. Así, por ejemplo, el caso de John Locke es paradigmático, mientras se le admira como el filósofo de la libertad, fue un activo accionista de la *Royal Africa Company*, la más poderosa empresa británica encargada de la compra-venta de esclavos negros.[30] Participó también en la planificación de políticas coloniales en la

[29] *Vid*. Javier Malagón y José Capdequi, *Solórzano y la política indiana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965, pp. 57.

[30] *Vid*. Ulrich Duchrow y Franz Hinkelammert, *La vida o el capital. Alternativas a la dictadura global del capital*, México, Dríada, 2004, pp. 69-70.

América británica a través de su protector, el conde de Shaftesbury.[31] Ya en su *Ensayo sobre el gobierno civil* (1690), piedra angular del liberalismo clásico, habla —específicamente, en el segundo— de la posesión de la propiedad privada por derecho natural como *conditio sine qua non* del ser humano individual libre. La propiedad, la libertad y la esclavitud se encuentran fuera del contrato social, son previos a éste. Se ingresa a la propiedad no tanto para conservar, sino para incrementar posesiones. La libertad significa, pues, la protección de la propiedad privada. De acuerdo con los fundamentos del liberalismo clásico la propiedad es garantía de humanidad, de identidad individual plena —como en el caso del argumento de Max Horkheimer—. Bajo la misma lógica, las teorías de la propiedad como ocupación de bienes estarán presentes también a manera de máxima ilustrada.

Posteriormente, Hegel hará lo propio en su *Filosofía del Derecho* (1821), donde la propiedad es el acto originario de objetivación por parte de la voluntad libre, es la forma de realización de la libertad misma: "La persona, para su fin esencial, tiene el derecho (*hat das Recht*) de *poner su voluntad en toda cosa* (*in jede Sache ihren Willen zu legen*), la que, *en consecuencia es mía* (*meinige ist*); no teniendo en sí misma un fin semejante, retiene su determinación y anima mi voluntad; es el *absoluto derecho de apropiación del hombre sobre todas las cosas* (*absolutes Zueignungsrecht des Menschen auf alle Sachen*)".[32] La propiedad, pues, sigue siendo el parámetro que sirve para medir, en términos cuantitativos, es decir, en sentido de acumulación, el grado de civilidad alcanzado por una persona o un pueblo. Aunque, nótese que, para Hegel, de acuerdo con su célebre dialéctica del amo y del esclavo, la posesión de personas, a diferencia del liberalismo de Locke, queda excluida. En este punto, en la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel es claro.

Pese a lo anterior, es interesante no perder de vista la concepción antropológica del filósofo de Stuttgart en referencia, por ejemplo, a los pueblos de América o África. Es conocido que las *Lecciones sobre filosofía de la historia universal* fueron dictadas por vez primera en el invierno de 1822, lo que

[31] "La primera frase del libro primero, capítulo uno, de *Dos tratados sobre el gobierno civil* (1690), de Locke, afirma inequívocamente: 'La esclavitud es un Estado del hombre tan vil y miserable, tan directamente opuesto al generoso temple y coraje de nuestra Nación que apenas puede concebirse que un inglés, mucho menos un Gentleman, pueda estar a favor de ella'. Pero la indignación de Locke contra las 'Cadenas de la Humanidad' no fue una protesta contra la esclavitud de los negros africanos en las plantaciones del Nuevo Mundo, y mucho menos en las colonias británicas. La esclavitud fue más bien una metáfora para la tiranía legal, tal como generalmente se la utilizaba en los debates parlamentarios británicos sobre teoría constitucional". Susan Buck-Morss, *Hegel y Haití. La dialéctica amo-esclavo: una interpretación revolucionaria*, Buenos Aires, Grupo Editorial Norma, 2005, p. 20.

[32] G. W. F. Hegel, *Filosofía del derecho*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1985, §44, p. 66.

el filósofo repitió cada dos años, hasta 1830, mientras incorporaba mayor información histórica y cultural "universal", en su cátedra en la universidad de Berlín. El gran pensador murió en noviembre de 1831, por lo que la publicación de sus últimas lecciones sería póstuma. Así, en la sección "La conexión de la naturaleza o el fundamento geográfico de la historia universal", en el apartado "El nuevo mundo", el filósofo comenta, en general, sobre el continente americano y, en particular, sobre su fauna y sus habitantes: "De América y su cultura, especialmente de México y Perú tenemos noticias, pero simplemente eso, pues, como culturas naturales tuvieron que perecer (*untergehen*) cuando el espíritu europeo se acercó a ellas. América se ha mostrado y aún hoy se muestra física (*physisch*) y espiritualmente (*geistig*) impotente (*ohnmächtig*).[33]

La impotencia o incapacidad de un supuesto Nuevo Mundo, natural,[34] siempre en referencia dialéctica u oposición dicotómica a un pretendido *Alte Welt* (Viejo Mundo) bien acabado, será para Hegel un enunciado axiomático. El punto de partida es, en cualquier sentido, una "discriminación geográfica" que se desarrolla categórica y constante a lo largo de su obra. Más adelante, extendiendo su argumento señala:

> En los animales mismos se advierte igual *inferioridad* (*ntergeordnetheit*) que en los hombres. La fauna tiene leones, tigres y cocodrilos, etc.; pero estas fieras, aunque poseen parecido notable con las formas del viejo mundo, son, sin embargo, en todos los sentidos *más pequeñas* (*kleiner*), *más débiles* (*schwächer*), *más impotentes* (*unmächtiger*). Aseguran que los animales comestibles no son en el Nuevo Mundo tan nutritivos como los del viejo […] Mucho tiempo ha de transcurrir todavía antes de *que los europeos enciendan en el alma de los indígenas* (*die Indianer*) un *sentimiento de propia estimación.*[35] Los hemos visto en Europa, *andar sin espíritu* y casi *sin capacidad de educación*. La inferioridad de estos individuos se manifiesta en todo, incluso en la estatura.[36]

De la "discriminación geográfica" sobre el nuevo mundo en general, Hegel avanza hacia un particular "racismo antropológico" —y aun zoológico, y de los demás reinos de la naturaleza— expresado, con plena naturalidad, a partir de su visión mesiánica europea. A manera de premisa mayor,

[33] G. W. F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, Hamburgo, Hoffmeister, Verlag Félix Meiner, 1955, p. 200. Versión castellana: G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Tecnos, 2005, p. 266.

[34] Para Hegel, lo natural hace referencia a una "alteridad", lo que está fuera de una totalidad.

[35] Mismo argumento que Horkheimer en su comprensión del europeo y del indígena. La tradición antropológica del francfortiano es evidente.

[36] G. W. F. Hegel, *op. cit.*, pp. 200-2002; versión castellana, pp. 266-267. Las cursivas son mías.

el sujeto europeo moderno, latino-germánico, se construyó una posición racial que, a través de sus grandes intelectuales, siglo a siglo, fue racionalizando, hasta universalizarla y convertirla en una especie de verdad antropológica. El supremacismo europeo —y hoy también estadounidense—, en su irracional racionalización, cruza toda la epistemología de las ciencias modernas, complementándose por medio del poder militar, político, económico y jurídico en cada fase de su desarrollo histórico. No es casual que el propio Hegel coloque a América como continente, fuera de la historia universal, aunque, contradictoriamente, distinga la particularidad de la nación americana al señalar que "América es el país del porvenir. En tiempos futuros, se mostrará su importancia histórica […] Es un país de nostalgia para todos los que están hastiados del museo histórico de la vieja Europa. […] Mas como país del porvenir, América no nos interesa".[37]

Mientras el colonizador reafirma la superioridad de un logos racializado y culturalmente mitificado, el colonizado es coaccionado para ceder y asumir una nueva condición antropológica de artificial inferioridad. La *falacia antropológica* (según la he denominado), maquinada desde el siglo XVI, como el indigno mito de la raza, será constituyente de la subjetividad moderna. Bajo la misma racionalidad, en torno al tema de la educación hacia los indígenas americanos, Hegel comenta:

> Cuando los jesuitas y los sacerdotes católicos quisieron habituar a los indígenas a la cultura y moralidad europea […] fueron a vivir entre ellos y les impusieron, como a *menores de edad* (*Unmündigen*), las ocupaciones diarias, que ellos ejecutaban —por *perezosos* (*träge*) que fueran— por respeto a la autoridad de los padres. Construyeron almacenes y *educaron a los indígenas* en la costumbre de utilizarlos y *cuidar* previsoramente *del porvenir*. *Esta manera de tratarlos es, indudablemente, la más hábil y propia para elevarlos*; consiste en *tomarlos como a niños* (*Kinder*) […] Así pues, *los americanos viven como niños*, que *se limitan a existir*, *lejos de todo lo que signifique pensamientos y fines elevados*.[38]

Es sorprendente la asimilación de tan irracional prejuicio moderno; un *ad hominem* naturalizado que, el filósofo de Stuttgart fortalece articulándolo en el engranaje racional de su portentoso sistema filosófico. "Pero en realidad lo que Hegel hizo no fue inventar la tesis, sino adaptarla".[39] El

[37] *Ibidem*, p. 275.

[38] *Ibidem*, p. 202. Versión castellana, p. 268. Las cursivas son mías. Ya en el siglo XX, Horkheimer coincide con los elementos del prejuicio antropológico hegeliano. Ante el europeo, el indígena es inmaduro, inferior, improductivo, entre otros.

[39] Antonello Gerbi, *La disputa del nuevo mundo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1960, p. IX.

pensamiento del siglo de las luces no es inocente en dicha construcción. La filosofía ilustrada argumentó y consensuó un particular punto de vista respecto a la geografía americana, su clima, sus habitantes, animales y plantas. Hegel es heredero de aquella visión sobre América, deliberada y difundida por los naturalistas europeos del siglo XVIII. Herencia que, en múltiples aspectos, parece reconfigurarse y, en esencia, permanecer hasta hoy.

Kant mismo había teorizado sobre la hegemonía antropológica de la raza blanca situada en Europa respecto a otras tres inferiores: roja (América), negra (África) y amarilla (Asia).[40] Tal ideología se había extendido gracias a un colonialismo multifactorial iniciado por la corona española dos siglos atrás. Ya en la Ilustración, los casos de Georges Louis Leclerc, conde de Buffon[41] (1707-1788) y Cornelius de Pauw[42] (1739-1799), contemporáneos de Kant (1724-1804), y propulsores de la *Enciclopedia*, son conocidos por su pretendida fundamentación cientificista sobre la inferioridad de América debido a su clima y geografía. Para ambos, la naturaleza americana produce seres degradados, débiles y salvajes respecto de la fuerza, racionalidad y civilización de los europeos: "Sólo desde Buffon en adelante tiene la tesis de la inferioridad de las Américas una historia ininterrumpida, una trayectoria precisa que, mediante De Pauw, llega a su vértice con Hegel y se alarga luego en su caída hasta llegar a las recíprocas recriminaciones y a las pueriles jactancias, a las condenas sumarias y a las nebulosas exaltaciones tan frecuentes aun en nuestros días".[43]

Como importante naturalista —el más célebre de los ilustrados—, Buffon creó, a mediados del siglo XVIII, una "teoría general de la inferioridad de la naturaleza americana"[44] a partir de lo que él considera "inmadurez" o "degeneración" del nuevo mundo en general. "Con Buffon, se afirma el *europeocentrismo* en la nueva ciencia de la naturaleza viva".[45] Sus

[40] Sobre el racismo antropológico de Kant, *vid.* el excelente trabajo de Chukwudi Eze, "El color de la razón: La idea de 'raza' en la antropología de Kant", 2008, pp. 21-82, en Ch. Eze, P. Henry y S. Castro-Gómez, *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2008.

[41] Su *Histoire Naturelle* publicada en París entre 1749 y 1788 se compone de 36 volúmenes que compendian todo el saber ilustrado de la época referente a las ciencias de la naturaleza. En castellano, *vid*. Buffon, *Del Hombre: Escritos Antropológicos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

[42] En su obra de 1768: *Recherches philosophiques sur les Americains* (*Investigaciones filosóficas sobre los americanos*), De Pauw difunde sus prejuicios antropológicos de exclusión en sentido antiamericano.

[43] A. Gerbi, *op. cit.*, p. 9.

[44] *Idem*.

[45] *Ibidem*, p. 29. Las cursivas son mías. Ya desde 1955, en la primera edición de su clásica obra *La disputa del Nuovo Mondo* (*La disputa del nuevo mundo*), el historiador italiano, a manera de crítica al pensamiento ilustrado, es claro al señalar elementos estructurales constitutivos del eurocentrismo.

sugestivas investigaciones —a pesar de que nunca visitó América— abarcan la geografía, el clima, las plantas, los animales y los seres humanos. Sus descripciones van de lo general a lo particular; avanzan deductivamente hasta culminar caracterizando a los pobladores originarios. Desde un evidente determinismo, sus estudios marcarán aspectos estructurales de una ciencia social colonial, específicamente, una visión antropológica colonialista cuyo objeto de estudio será el humano del nuevo mundo, degradado e inmaduro, en cuanto a la fortaleza y autodeterminación del humano ubicado en el viejo continente.

La civilización occidental difundirá, por medio de su pléyade de intelectuales, la idea de un proyecto basado en una razón que asegura universal. Para Kant, por ejemplo, el fin consiste, según la tradición ilustrada, en "emancipar a la humanidad" para superar, a través de la razón, la "culpable incapacidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro".[46] Históricamente, el proyecto europeo ha sido propagado y asumido como incuestionable y hasta natural para la humanidad en su conjunto. Así, ciertos individuos "se determinaron a convertirse en *los misioneros de la civilización en todo el mundo* (*Missionarien der Zivilisation in der ganzen Welt*)",[47] nos dirá Hegel pensando en la expansión del imperio inglés. Para el filósofo de Stuttgart —a diferencia de Kant—, la Ilustración imprimirá a Europa una distinción sustantiva; la revolución industrial y el colonialismo posibilitarán su expansión propagando un particular paradigma civilizatorio como necesidad universal.

Ya en el siglo XX, Max Weber hará gala de ese *ego* hegemónico de grupo, afirmando la preeminencia cultural y antropológica de aquel que sea "hijo de la moderna civilización europea (*der Sohn der modernen europäischen Kulturwelt*)". A juicio de Weber, sólo aquellos pertenecientes a ese determinado conjunto son quienes han propiciado "el surgimiento de ciertos fenómenos culturales" que parecen marcar una "dirección evolutiva de universal alcance y validez (*von universeller Bedeutung und Gültigkeit lagen*)".[48]

Llegamos, pues, a una pregunta clave: ¿Es la modernidad un prodigio surgido a causa de la genialidad europea? Ubicados ya en el siglo XXI, desde la filosofía decolonial latinoamericana, afirmamos que la modernidad no es resultado de la superioridad natural de Europa o fuente de algún determinismo (antropológico, geográfico, climático), sino un efecto; es decir, una

[46] I. Kant, *Filosofía de la historia...*, p. 25.

[47] Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, IV, 3, 3. *Apud* E. Dussel, *1492 El encubrimiento del otro…*, p. 19.

[48] Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, Colofón, 2007, p. 9

consecuencia. Siguiendo a Enrique Dussel, la tesis crítica del origen de la modernidad puede enunciarse de la siguiente manera:

> La centralidad de Europa en el sistema-mundo no es fruto de una superioridad interna acumulada durante el medioevo europeo sobre y en contra de las otras culturas. Se trata, en cambio de un efecto fundamental del simple hecho del descubrimiento, conquista, colonización e integración (subsunción) de Amerindia. Este simple hecho dará a Europa la ventaja comparativa determinante sobre el mundo otomano-islámico, India y China. La modernidad es el resultado de estos eventos, no su causa. Por consiguiente, es la administración de la centralidad del sistema-mundo lo que permitirá a Europa transformarse en algo así como la "conciencia reflexiva" (la filosofía moderna) de la historia mundial; los valores, descubrimientos, invenciones, tecnologías, instituciones políticas, etc., que son atribuidas a su exclusiva producción son, en realidad, efectos del desplazamiento del antiguo centro [...] Aun el capitalismo es el resultado y no la causa de esta conjunción entre la planetarización europea y la centralización al interior del sistema mundial.[49]

Así, por ejemplo, la directriz capitalista de la modernidad ha sido resultado de la apropiación de las tierras del colonizado desde las metrópolis civilizadas mediante la justificación de huecos jurídicos o ausencia de leyes; pero, también, bajo el prejuicio de superioridad racial y cultural de un yo europeo. Lo que ha constituido un paradigma civilizatorio y antropológico con todo y una particular subjetividad que ha perdurado, atávicamente, en un sistema de más de 500 años a manera de dispositivo de control, clasificación y explotación humana.[50]

Volviendo al tema inicial —después de un breve recorrido por aspectos clave de la tradición moderna eurocéntrica—, es interesante observar en Max Horkheimer (retomando sus comentarios sobre la identidad de los indígenas y los afro respecto a la del ser humano civilizado europeo) la propensión a asumir y reproducir de forma natural, sin cuestionamientos, tanto la falacia antropológica colonial, como ciertos preceptos de la tradición del liberalismo económico capitalista que la propia *kritische Theorie,* desde un particular discurso marxista, parecía haber superado. El problema

---

[49] E. Dussel, "Más allá del eurocentrismo: el sistema-mundo y los límites de la modernidad", en Santiago Castro-Gómez, Óscar Guardiola-Rivera y Carmen Millán de Benavides (eds.), *Pensar los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*, Bogotá, CEJA, 1999, pp. 148-149.

[50] *Vid.* Aníbal Quijano, "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, Buenos Aires, CLACSO, 2000, pp. 201-246.

para la Teoría crítica es que llega a un punto en que sus análisis sociales no pueden liberarse del corsé de una epistemología hegemónica colonial, la cual termina por hacerla caer en contradicción al pensar bajo la exclusión de una lógica binaria donde la premisa mayor es civilización o barbarie, con todo y las consecuencias políticas y sociales que de esto deriva.

Lo cierto es que, según hemos comentado, el proyecto francfortiano nunca conectó el tema de la modernidad con el imperialismo colonial y, menos aún, con la decolonialidad de sus víctimas. Descubrimos ahora que es éste uno de sus huecos principales. En *Dialéctica de la Ilustración,* se hace referencia a los orígenes de la civilización occidental a partir de los relatos homéricos con la figura de Odiseo como prototipo del sujeto moderno, en el que en ciernes se encuentra ya la razón instrumental, cuyo objetivo es controlar la naturaleza y someter sus fuerzas irracionales, pues amenazan con devastar al ser humano.[51] Es esencialista pensar que la astucia de la razón, propia de la condición humana y no sólo del sujeto occidental, pudiese devenir indefectiblemente la razón moderna instrumental controladora o medio-fin.

La racionalidad es una facultad humana universal, preeuropea, premoderna, preilustrada y preoccidental. Pensar la razón humana como moderna es caminar sobre una falacia local convertida ideológicamente en universal con la correspondiente justificación de aniquilar todo aquello que no se ciña a su paradigma. La falacia consiste, pues, en identificar la razón humana en general con la razón moderna particular. Los relatos míticos de todo pueblo civilizatorio, occidental y no occidental, desde los más remotos orígenes, incorporan en lo común elementos en los que aparece la astucia racional humana como característica positiva hacia la conservación y fomento de la vida humana en comunidad en coexistencia con la naturaleza. El problema no es la razón en sí misma, sino el sentido respecto a su funcionamiento, algo así como el contenido subjetivo-cultural en el que acontece y se desarrolla.

La modernidad construye, también, un nuevo mito, el mito colonialista de la alta cultura europea. De Kant a Habermas,[52] la modernidad ha sido vista como un acontecimiento histórico que maximiza, de forma natural, el genio europeo, como la glorificación del ser humano auténtico y universal sin considerar otredades diversas. Horkheimer cae también en la falacia. Con todo y sus grandes virtudes, la *kritische Theorie* muestra en este particular su punto de quiebre; queda encerrada en la ontología que ella misma criticó. En *Dialéctica de la Ilustración* se lee: "La Ilustración es

[51] *Vid*. M. Horkheimer y T. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*…, pp. 97-128.

[52] De este último, *vid.* su conocido ensayo titulado "Modernidad: un proyecto incompleto", en Nicolás Casullo, *El debate modernidad posmodernidad*, Buenos Aires, Punto Sur, 1989.

totalitaria (*Aufklärung ist totalitär*) […] reconoce en principio como ser y acontecer sólo aquello que puede reducirse a la unidad; su ideal es el sistema, del cual derivan todas y cada una de las cosas".[53] Sin embargo, sus autores nunca vincularon sus argumentos, por ejemplo, con el uso de una razón instrumental, totalitaria, conquistadora o devastadora de Europa hacia otros pueblos en el proceso de colonización planetaria. En conclusión, podemos afirmar que:

> El *eurocentrismo* inevitable de estos críticos no pudo hacerles descubrir, por ejemplo, que en marzo de 1492, con la expulsión de los judíos de Granada, y con Ginés de Sepúlveda (el "primer" gran filósofo moderno), en la disputa de Valladolid en 1550, había comenzado su historia la "razón moderna", en el tiempo en el que se levantaba la *primera razón* crítica moderna: Bartolomé de las Casas […] El "mito" *mundial* que inaugura la Modernidad, en el momento de su globalización, ha pasado aun desapercibido al propio Horkheimer-Adorno: la superioridad civilizadora de Europa sobre las otras culturas. Su nombre es el "eurocentrismo".[54]

El antidiscurso de la modernidad no surge, pues, en el siglo de las luces; germina desde el siglo XVI. En tal punto, los francfortianos permanecen incautos. Quedan limitados en la crítica a una Modernidad todavía eurocéntrica, cuyo legado se sitúa, como fenómeno positivo y natural, en el siglo XVII con Francia e Inglaterra como naciones hegemónicas que llegarán a su momento climático en el siglo de las luces. El argumento principal en la *Dialéctica de la Ilustración* parece indicar que la Modernidad es entendida en cuanto Ilustración, lo cual reduce el complejo fenómeno histórico-político-económico-social-cultural al ámbito de las ideas.

Desde la filosofía latinoamericana, valoramos los aportes de Horkheimer y la primera generación de la escuela francfortiana como lo mejor que produjo el marxismo occidental a lo largo del siglo XX; su legado temático es definitivo. Nuestro siglo, no obstante, demanda dar continuidad a la investigación filosófica y al pensamiento crítico, localizado en espacio y tiempo, con el fin de producir nuevas mediaciones epistemológicas para el análisis social y la anhelada transformación decolonial desde otros *locus* de enunciación.

[53] M. Horkheimer y T. Adorno*, Dialéctica de la Ilustración…*, p. 62.

[54] E. Dussel; *Ética de la liberación…*, p. 394.

UNA MIRADA CRÍTICA A LA PERSPECTIVA DE GÉNERO DESDE LAS COORDENADAS DE OTROS FEMINISMOS

Karina Ochoa Muñoz*

Resumen A partir de la primera mitad del siglo xx, se encuentra una abundante literatura que escudriña los componentes de la desigualdad sexual bajo la lupa de la categoría de género. Desde diversos posicionamientos teórico-políticos, esta categoría fue tomando fuerza hasta posicionarse dentro de la academia anglosajona y, desde allí, pudo migrar a los centros de investigación de las periferias globales. Sin embargo, no es en el registro del debate del feminismo blanco donde se pueden encontrar los límites que esta categoría encierra, sino en la producción intelectual y la acción política de mujeres racializadas que evidenciaron que las desigualdades entre los sexos se articulan y/o estructuran con otras desigualdades, como la étnica, racial o de clase, etcétera. Así, en este ensayo se muestra que la producción de mujeres racializadas es la que apunta a trascender los paradigmas del feminismo occidental y estadounidense que centralizan su mirada a una sola dimensión de la realidad, es decir, que reconocen en el sistema de género el único referente para explicar "la opresión" que pesa sobre la mujer.

Abstract From the first half of the twentieth century is an abundant literature that refers to the components of sexual inequality under the magnifying glass of the category of gender. From various theoretical-political positions, this category was gaining strength to position itself within academy of the global north; and from there he was able to migrate

* Departamento de Sociología, Universidad Autónoma Metropolitana, Azcapotzalco, México.

to the research centers of the global peripheries. However, it is not in the record of the white feminist debate that the limits of this category can be found, but in the intellectual production and political action of racialized women that showed that inequalities between the sexes are articulated and structured with other inequalities, such as ethnic, racial or class. Thus, this essay shows that the production of racialized women is aimed at transcending the paradigms of Western and North American feminism that centralize their view to a single dimension of reality, that is, that they recognize in the gender system the only reference to explain "the oppression" that weighs on "the woman".

Palabras clave
Género, mujeres racializadas, intersección entre el sistema de dominación: racismo, sexismo, capitalismo

Keywords
Gender, racialized women, intersection between the system of domination: racism, sexism, capitalism

Tal como señala Gayle Rubin en el inicio de su artículo, *Tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo*, publicado originalmente en Nueva York, en 1975, "la literatura sobre las mujeres —tanto feminista como antifeminista— es una larga meditación sobre la naturaleza y génesis de la opresión y subordinación […] de las mujeres. No es una cuestión trivial, puesto que las respuestas que se le den condicionan nuestras visiones del futuro".[1]

Por ello, hacer un intento de genealogía del debate que se gestó alrededor de la subordinación de las mujeres, y que llevó a la configuración de la categoría de género y sexo/género (esta última acuñada por Rubin) es una tarea fundamental por la importancia de los argumentos que se esgrimen en relación con el origen de la opresión de las mujeres. Pero también es fundamental, porque nos ayuda a entender —como dice Rubin— los condicionamientos que determinan nuestras miradas no sólo de futuro, sino sobre las "otras".

[1] Gayle Rubin, "El tráfico de mujeres: notas sobre la 'economía política' del sexo", en Marta Lamas (comp.), *El género: La construcción cultural de la diferencia sexual* (trad. Claudia Lucotti), México, UNAM-Porrúa, 1997, pp. 35-96.

A continuación, presentaré un breve recorrido por el debate asociado a la categoría de género, que, si bien no ofrece un panorama general sobre las principales tendencias del pensamiento feminista, nos permitirá trazar algunas líneas argumentativas en torno a los elementos y componentes de la categoría de género y los límites que esta categoría encierra.

Razones de género

Ante la clara intención de abrir nuevos campos para la interpretación de problemas sociales que revelan una profunda desigualdad entre los sexos, desde los setenta fue desarrollada por diversas estudiosas feministas la categoría de *género*, que recuperaron de las aportaciones realizadas por diversos pensadores y pensadoras como Margaret Mead,[2] quien en el libro *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, publicado en 1935, postuló que el género podía variar de acuerdo con el entorno;[3] G. Murdock, quien, en el documento "Comparative data on the division of labor by sex", publicado en 1937 por *Social Forces,* señala que "no todas las especializaciones por sexo pueden ser explicadas por las diferencias físicas entre los sexos", pues considera que "'la asignación diferencial' entre los sexos, construida desde la niñez y traducida en la edad adulta mediante distintas ocupaciones, explica las 'diferencias en el temperamento sexual, y no al contrario'";[4] y Linton, que en 1936, ya sugería que "todas las personas aprenden su estatus sexual y los comportamientos apropiados a este estatus", con lo cual la masculinidad y la feminidad corresponden a ese "estatus instituido que se vuelve identidades psicológicas para cada persona".[5]

Sin embargo, los antecedentes más sólidos de la categoría de género se encuentran en Simone de Beauvoir, que por primera vez, en 1949, con la publicación del libro *El segundo sexo*, plantea de manera sistemática "una aguda formulación sobre el *género* en donde [explica] que las características humanas consideradas como 'femeninas' son adquiridas por las mujeres mediante un complejo proceso individual y social, en vez de derivarse 'naturalmente' de su sexo".[6]

---

[2] *Vid.* Jill K. Conway, Susan C. Bourque y Joan W. Scott, "El concepto de género", en Marta Lamas, *op. cit.*, pp. 21-33.

[3] En el estudio realizado en tres comunidades de Nueva Guinea, Mead analiza los motivos de las "diferencias conductuales y de 'temperamento", concluyendo que "éstas son creaciones culturales y que la naturaleza humana es increíblemente maleable" en M. Lamas, "La antropología feminista y la categoría de género", *op. cit.*, p. 99.

[4] M. Lamas, "La antropología feminista y la categoría 'género'", *El género…*, p. 100.

[5] *Idem.*

[6] *Ibidem,* p. 9.

A raíz de lo postulado por Beauvoir —al filo de los últimos años de la primera mitad del siglo XX—, la polémica sobre la "naturaleza femenina" no se dejó esperar,[7] pues si "el sexo no puede ser vivido como un dato bruto, sino por la mediación de las definiciones culturales",[8] entonces debe entenderse a la luz de las elaboraciones sociales y culturales de las colectividades humanas.

Lo anterior significó un rompimiento con la tradición explicativa ilustrada que atribuía la "condición femenina" a determinaciones biológicas, a la vez que un parteaguas en el pensamiento feminista al aportar importantes elementos para la problematización de la construcción de la diferencia sexual. De esta manera, "el siguiente paso en el estudio de los papeles sexuales fue el estudio del género".[9]

Beauvoir se convirtió en el referente obligado para las académicas que recuperaron el concepto desde diversos supuestos filosóficos sobre los que "tematizar[ían] lo que se ha dado por llamar el sistema de 'sexo-género', cuya primera teórica significativa es Gayle Rubin".[10]

Gayle Rubin reformuló la categoría de género bajo los supuestos del estructuralismo antropológico straussiano. Como centro de su propuesta explicativa propone el *sistema sexo-género*, que fue comprendido por la autora como "el conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana, y en el cual se satisfacen esas necesidades humanas transformadas".[11]

Desde esta perspectiva, la condición natural de la sexualidad se ve atravesada por la construcción social y simbólica que las colectividades humanas hacen de ella, precisando así la especificidad cultural del "ser mujer" (que durante mucho tiempo se concibió como algo ahistórico y atemporal, determinado por cuestiones exclusivamente biológicas).

Tal como plantea Marta Lamas al referirse a los postulados de Gayle Rubin:

---

[7] John Money, por ejemplo, es uno de los primeros autores que —en el artículo "La terminología del género y el sexo", publicado en 1955— utiliza el término *papel genérico,* "*gender role*"; aunque es Robert Stoller, en *Sex and Gender*, publicado en 1968, quien expresamente usa la expresión *identidad genérica.* Desde los cincuenta, Money se dio a la tarea de estudiar las diferencias entre mujeres y hombres; en su estudio sobre los trastornos de la "identidad sexual", Stoller avala que la asignación y adquisición de las identidades sexuales son más determinantes que la carga biológica y genética. *Vid.* M. Lamas, "La antropología feminista…"

[8] Celia Amorós, "Simone de Beauvoir: un hito clave de una tradición", en Amelia Valcárcel y Rosalía Romero (eds.), *Pensadoras del siglo XX,* t. II, Andalucía. Hypatia/ Instituto Andaluz de la Mujer, 2001, p. 108.

[9] M. Lamas, "La antropología feminista…", p. 109.

[10] C. Amorós, *op. cit.,* p. 109.

[11] G. Rubin, *op. cit.*, p. 37.

> Al reconocer el lugar crucial de la sexualidad en la sociedad, junto con las inmensas diferencias en la experiencia social de hombres y mujeres, Rubin señala que lo que cuenta verdaderamente es cómo se determina culturalmente el sexo [Y en este sentido] cada sociedad tiene su sistema 'sexo/género'[:] una manera propia de organizarse por la cual el material biológico 'crudo' del sexo humano y de la procreación es moldeado por la intervención social y satisfecho de acuerdo con ciertas convenciones. Con su señalamiento de que la subordinación de las mujeres es consecuencia de las relaciones que organizan y producen el género, Rubin abrió un nuevo cauce a los estudios feministas.[12]

Sin duda, las aportaciones de Gayle Rubin resaltan la trascendencia del campo de la vida social —que ella denomina *sistema sexo/género*—, al considerar que los requerimientos y necesidades humanas *fundamentales* casi nunca se satisfacen de manera "natural". Ejemplifica esto planteando que, si bien el "hambre es el hambre [...] lo que [se] califica como alimento es determinado y obtenido culturalmente".[13] De igual forma, juzga que el sexo —léase identidad de géneros, deseos y fantasías sexuales—[14] es también un producto social y cultural. Y por género comprende "el producto de las relaciones de sexualidad".[15]

Pero lo fundamental para la autora es entender las *relaciones de su producción*; por ello, más allá de utilizar una categoría (como *sistema sexo-género*) u otra (como *modo de reproducción*), Rubin sugiere —como prioritario— explicar debidamente *la organización social de la sexualidad* y la forma como se reproducen las *convenciones de género y sexo*.[16]

---

[12] M. Lamas, *El género...*, p. 14.

[13] *Ibidem*, p. 44.

[14] G. Rubin, *op. cit.*

[15] *Ibidem,* p. 58.

[16] *Vid*. G. Rubin, *op cit.*, p. 47. Sin embargo, vale decir aquí que la propuesta analítica de Rubin, y el concepto de género no se han salvado del cuestionamiento teórico. Judith Butler, quien se inscribe dentro de la corriente posestructuralista y está fuertemente influida por el pensamiento foucaultiano, desde el cual se considera que el sexo, lejos de ser algo natural e inamovible, se construye desde el conjunto de "dispositivos discursivos y de poder" (C. Amorós, *op. cit.*), rechaza el supuesto que diferencia sexo y género —en tanto el segundo como *construcción cultural*—, pues, dice la autora, si "el cuerpo se convierte en un nexo peculiar de cultura y elección, y 'existir' el propio cuerpo se convierte en una forma personal de asumir y reinterpretar las formas de género recibidas", entonces el sexo y el género son "cuestiones completamente culturales" (J. Butler, *apud*. C. Amorós, *op. cit.*, p. 111). Para Amorós, el principal problema en los postulados de Butler estriba en pensar al género como una construcción cultural a la vez que una elección, pues —se pregunta Amorós— "¿qué sentido tendría elegir lo que ya somos?" Pero deja una ventana abierta. Pues a la luz de la definición que Sartre hace de la libertad, "quizá la paradoja de Butler se disuelva: el género como condición y situación objetiva 'es lo que han hecho de nosotras', y el género, en cuanto identidad subjetiva, es lo que nosotras hacemos, dentro de un margen de maniobra dado [...] de lo que han hecho de nosotras" (C. Amorós, *op. cit.*, p. 114).

Cierto es que el nuevo feminismo logró capturar el problema ya delineado por Mead, Murdock, Linton y, por supuesto, Beauvoir, y "lo formuló adecuadamente: ¿por qué la diferencia sexual implica desigualdad social (y política)?"[17] Y con la categoría de género logró "sacar del terreno biológico lo que determina la diferencia entre los sexos, y colocarlo en el terreno simbólico".[18]

De la anterior reformulación, se desprende un sinnúmero de preguntas que ha obtenido como respuesta diversas argumentaciones que están atravesadas por la categoría de género, entre las cuales algunas mantienen una importante vigencia hasta nuestros días:

> ¿Existen sociedades en las que el género no es una de las formas principales para la organización de sistemas sociales [y políticos]? Si los papeles de género no están determinados por la biología, ¿podemos determinar los factores sociales que los crean? ¿Es posible generalizar en torno al género sin tomar en cuenta las divisiones etnográficas? ¿Podemos explicar el género en una sociedad particular sin referirnos a su historia? ¿Cómo deberíamos reflexionar en relación con la política [...] si descartamos el mito de que sólo los hombres establecen vínculos con otros hombres? ¿Cuáles son las bases de los vínculos entre las mujeres? ¿Los vínculos entre hombres y mujeres siempre resultan antagónicos? ¿Hay manera de entender los ritos y las costumbres de territorios sociales separados en un sentido de complementariedad y refuerzo mutuos?[19]

Las "novedosas ideas" lanzadas a la luz pública por los investigadores e investigadoras —inscritos en diversos campos analíticos—, que desde los setenta acogieron y problematizaron la realidad social a partir de la categoría de género, nos hace pensar que los estudios surgidos de este esfuerzo "obligan a una revaloración crítica de los conceptos tradicionales de todas las disciplinas académicas",[20] pues claro está que hay innumerables limitantes en diversas tradiciones filosóficas —que van desde la aristotélica hasta la marxista— en relación con el debate que explica las desigualdades sociales y la subordinación de las mujeres.

En la medida que dicho debate ha estado atravesado por las funciones biológicas y culturales que cumplen las mujeres como reproductoras de la especie, mucha tinta se ha gastado para demostrar que los procesos de reproducción no están del todo desvinculados de dimensiones so-

[17] M. Lamas, "La antropología feminista...", p. 101.

[18] *Ibidem*, p. 115.

[19] Estas preguntas de carácter antropológico son formuladas por Conway, Bourque y Scott en *op. cit.*, pp. 21-33.

[20] Conway, Bourque y Scott, *op. cit.*, p. 29.

cioeconómicas de la producción y, por tanto, que no existe una determinación unívoca de uno sobre otro, ya que los sistemas económicos se articulan con los culturales, simbólicos, sociales y políticos para construir complejos procesos sociales.

Poner en cuestión la condición biológica como la premisa de la desigualdad y, por tanto, cimiento de la subordinación femenina es en suma relevante, pues las argumentaciones que llevaron a sostener que "la reproducción de la especie no tiene repercusiones socioeconómicas en la producción, o lo que es lo mismo, que la producción de la existencia se encuentra desconectada de la producción de los medios de existencia",[21] encontraron sus límites y riesgos en el mismo hecho de establecer la tajante separación entre ambos conceptos (*producción* y *reproducción*) y las dimensiones a las que alude cada uno de ellos, es decir, lo *público* y lo *privado*.

Una línea de explicación sobre la desigualdad sexual

Sin entrar demasiado en cuestión, se ofrecerá un resumido panorama sobre dos corrientes del pensamiento feminista que dilucidan los procesos de *producción* y *reproducción* en relación con las causas que explican la subordinación de las mujeres —y en buena medida las desigualdades sociales sobre las que se sostiene dicha subordinación—, ello con el objeto de dibujar algunas aportaciones teóricas que pueden ayudarnos a plantear el horizonte teórico dentro de cual se va perfilando la categoría de género como la noción que acaparó el análisis sobre las diferencias y desigualdades basadas en la condición sexual.

Para tal efecto, recuperaremos parcialmente los planteamientos de las teóricas del patriarcado, así como de las feministas que vieron en la tradición marxista una fuente explicativa de las desigualdades sociales y la subordinación femenina. Las teóricas del patriarcado marcaron claramente su interés en los procesos de reproducción de la especie, pues fue ahí donde encontraron explicaciones a la subordinación femenina. En ese sentido, la *reproducción* representó, desde su visión, el punto nodal del sistema patriarcal.

Autoras como Mary O'Brien plantean que la dominación de los hombres sobre las mujeres es el producto del "deseo de los hombres de trascender su alienación de los medios de reproducción de la especie", [22] de tal suerte que la emancipación de las mujeres está estrechamente ligada a la capacidad de comprender apropiadamente el proceso de reproducción y "la

[21] Cristina Sánchez Muñoz, "La ciudadanía de las mujeres; las hijas espúreas [*sic*] de Hannah Arendt", en A. Valcárcel y R. Romero (eds.), *op. cit.*, p. 48.

[22] *Vid.* Mary O'Brien, *The Politics of Reproduction*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1981, s. p.

contradicción entre la naturaleza de la función reproductora de las mujeres y la mistificación ideológica (que el varón hace) de la misma".[23] Así pues, la función de la madre en la reproducción se ve oscurecida por el predominio de la paternidad y la reproducción es, tal como dice Shulamith Firestone, "la *trampa amarga* para las mujeres".[24] Bajo esta línea argumentativa, el atributo impuesto a las mujeres de pertenecer al mundo de las "necesidades" —esto es, relegadas al ámbito de lo doméstico-privado— está estrechamente vinculado al *valor* social atribuido a la *maternidad*. Sin embargo, ésta no fue la única argumentación que se desarrolló entre las teóricas del patriarcado, "si la reproducción era la clave del patriarcado para algunas, para otras la respuesta estaba en la propia sexualidad".[25]

La explicación de esta tesis que asigna a la sexualidad un papel preponderante en la relación de desigualdad entre hombres y mujeres se sustenta en la idea de que la *objetivación sexual* es el proceso motor —o *primario*— de la sujeción femenina. A este planteamiento se han sumado nuevas argumentaciones que profundizan la cuestión. Por ejemplo, Carole Pateman plantea que el "significado y el valor acordado a la maternidad en la sociedad [...] es, más bien, una consecuencia de la construcción patriarcal de la diferencia sexual como diferencia política".[26] Pero más allá de esto, los esbozos sobre los planteamientos del feminismo antipatriarcal que aquí se han apuntado no superan el escollo de las dicotomías femenino/masculino, privado/público, etcétera, aunque apuntan a ello.

En la lectura que hace Joan W. Scott sobre las aportaciones del feminismo a la categoría de género —donde aborda algunas de las tesis centrales desarrolladas por las feministas—, la autora plantea dos grandes limitantes: la primera, que las teóricas del patriarcado no ofrecen elementos suficientes para explicar cómo la desigualdad entre los sexos se articula o estructura con otras desigualdades, como la étnica o de clase. La segunda, en "tanto [que] la dominación procede de la forma de apropiación por parte del varón de la labor reproductora de la mujer o de la objetivación sexual de las mujeres por los hombres, el análisis descansa en la diferencia física",[27] que se presenta como inalterable y *universal*. Ello plantea algunos problemas para la historiadora, dado que "se apoyan en una unívoca variable de diferencia

[23] Joan W. Scott, "El género: una categoría útil para el análisis histórico", en Marta Lamas (comp.), *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual,* Programa Universitario de Estudios de Género-Miguel Ángel-Porrúa, México, 2013, pp. 265-302. (También *vid*. Mary O'Brien, *op. cit.).*

[24] *Idem*.

[25] *Ibidem*, p. 274.

[26] Carol Pateman, *El contrato sexual* (trad. de María Luisa Femerías), México, Anthropos/UAM-I, 1995, p. 51.

[27] J. W. Scott, *op. cit.,* p. 275.

física […] [que] asume un significado constante o inherente al cuerpo humano —al margen de la construcción social o cultural [simbólica]— y con ello la ahistoricidad del propio género".[28]

Esta última preocupación de Scott es muy relevante, ya que pone el dedo en la grieta, pues en la medida en que la construcción cultural de la sexualidad establece diferencias sociales y culturales implica también un vínculo directo con lo simbólico y las identidades. Las inconsistencias que explora la autora nos hablan de algunos lados oscuros de un pensamiento que sin duda iluminó con novedosas aportaciones añejas cuestiones como la de las desigualdades sociales, la subordinación femenina, la separación entre lo público y lo privado, la producción y la reproducción, entre otros temas.

Regresando a la exposición de los postulados feministas —ahora desde las corrientes marxistas—,[29] podemos decir que dos tendencias fueron las que acapararon el escenario. Una primera que formuló la tesis que asigna al capitalismo la separación entre el mundo de la vida privada y del trabajo, es decir, la división entre lo público y lo privado, atribuyendo a dicha distinción (separación) la condición de dependencia de las mujeres ante los hombres. En síntesis, es el capitalismo quien crea la esfera privada que nos remite al mundo de la reproducción.[30] En esta perspectiva de análisis, predominó una visión materialista que, aunque se guio por una teoría de la historia, el reclamo de una explicación material limitó nuevas líneas de análisis.[31] Así pues, encontramos una falla explicativa relativa a cómo el ámbito de lo privado —donde se desarrollan los procesos productivos— está subordinada al ámbito de lo público, entendido éste como el de la producción.

La segunda tendencia —que surge ante la deficiencia del análisis que veía en el sistema capitalista la única explicación posible a la condición femenina subordinada— argumenta que tanto el capitalismo como el pa-

[28] *Idem*.

[29] La influencia de la obra de Engels, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, es innegable, pese a los severos sesgos en los principales postulados de dicho pensador, uno de los cuales es considerar que la condición femenina es resultado exclusivo de un proceso histórico en el que pasaron de condiciones igualitarias a la dependencia (subordinación), esto a raíz de la aparición o surgimiento de la propiedad privada, sin reflexionar siquiera sobre el problema de la división de los espacios por consideraciones relativas a los sexos. Rosalía Romero, en el texto "La división sexual del trabajo en el pensamiento feminista: evolución y retos", *Los desafíos del feminismo ante el siglo XXI*. Andalucía, Junta de Andalucía, Instituto Andaluz de la Mujer (eds.), 2000, aporta interesantes reflexiones sobre la evolución de dicho debate desde el pensamiento feminista.

[30] La principal exponente de este planteamiento fue Eli Zaretzky, en su libro *Familia y vida personal en la sociedad capitalista* (trad. de Celia Novoa), Barcelona, Anagrama, 1978.

[31] J. W. Scott, *op. cit.,* p. 275.

triarcado[32] son sistemas paralelos y complementarios que interactúan recíprocamente, y que es justamente en la interconexión de ambos donde se pueden identificar las formas como operan las desigualdades sociales y la subordinación femenina. A estas interpretaciones se les conoce como *teorías de doble sistema o sistema dual*.[33]

Desde esta perspectiva, el sistema patriarcal sostiene la opresión femenina mediante el *modo de reproducción* que destina a las mujeres al ámbito de lo doméstico, en el cual desarrollan quehaceres que benefician directamente el varón. Así, la labor de las mujeres garantiza la manutención de la fuerza de trabajo, beneficiando directamente al capital. En este sentido, las actividades realizadas en lo doméstico, es decir, en el ámbito donde se desarrolla la *reproducción* (misma que se ve determinada por el sistema patriarcal), se vinculan con los procesos inmersos en el sistema capitalista, siendo el capital el más "beneficiado por la realización de un trabajo por el que no se paga —el trabajo doméstico— y permite al trabajador (varón) seguir cumpliendo sus funciones".[34]

En síntesis, las teorías del sistema dual plantean como argumento central que: "sin [el trabajo que] la mujer [realiza] en la esfera privada [para cubrir] el ámbito de la necesidad, no podría darse ni el ciudadano, ni el negociante",[35] ni el poseedor de la fuerza de trabajo. En este sentido, la relación público/privado cobra gran relevancia, en la medida en que es en el ámbito de lo privado donde se producen las condiciones necesarias que permiten la inserción de hombres y mujeres en los procesos productivos.[36]

---

[32] Entendido éste como el sistema de relaciones de dominación de género, donde lo femenino está subordinado a lo masculino. Desde la perspectiva que aquí se expone, la reproducción del sistema patriarcal estaría situada en el ámbito de la *reproducción* de la familia, mientras la del sistema capitalista estaría ubicada en el ámbito de la producción.

[33] "Se considera que un primer esbozo de la formulación de la teoría *Dual System* lo hizo Juliet Mitchell. En su obra *Woman's State,* Mitchell sostiene que la condición de la mujer no puede ser derivada de la economía (Engels) ni identificada simbólicamente con la sociedad (joven Marx). Más bien ha de completarse como una estructura específica que resulta de unión de determinados elementos" En A. Valcárcel y R. Romero (eds.), *op. cit.,* p. 59. Para obtener un amplio panorama sobre el problema en cuestión, *vid*. C. Sánchez Muñoz, *op. cit.,* y J. W. Scott, *op. cit.,* pp. 265-302.

[34] C. Sánchez Muñoz, *op. cit.,* p. 48.

[35] Cristina Molina Petit, *Dialéctica feminista de la ilustración*, Barcelona, Anthropos, 1994, p. 23.

[36] Vale considerar que, en el siglo xx, la incorporación de las mujeres al ámbito productivo tuvo un fuerte impulso —tendencia que ha ido en ascenso en los últimos años—. Así pues, la constitución de lo público y lo privado sigue sostenida sobre la base de la división de ambas esferas, y la atribución de las mujeres a lo doméstico o a la esfera de las necesidades; es decir, pese a que las mujeres forman parte de la fuerza de trabajo incorporada a múltiples sectores productivos, las labores de la crianza —biológicas y sociales—, así como las domésticas, siguen

Si recapitulamos en nuestra exposición, podríamos concluir que el trabajo femenino en la esfera de lo privado —es decir, el trabajo doméstico— se vuelve fundamental en el proceso de producción (aunque no forma parte de él, o mejor aún, se encuentra subsumido a él), al cumplir una labor que permite la reproducción y manutención de la fuerza de trabajo, así como del sistema de desigualdades que subordina las mujeres a los hombres.

Sin embargo, esta posición nos plantea algunas interrogantes sobre "la futilidad de incluir los *modos de reproducción* en la discusión de los modos de producción (mientras la primera sigue siendo una categoría por oposición y no asume un estatus análogo al de los modos de producción)". [37]

Es sabido que, como consecuencia de este debate, se han gestado fuertes críticas al determinismo estructuralista, refutando toda posición que establece que la estructura determina unilateralmente a la superestructura. Sin entrar demasiado en cuestión, es de mi interés ahora ofrecer un resumido panorama de los límites que guarda la perspectiva de género, para lo cual retomaré algunas aportaciones teóricas —como las de bell hooks— que pueden ayudarnos a aclarar sus límites y condicionantes.

Feminismos "otros" frente al problema de género

Una de las preocupaciones teóricas que ha marcado el siglo XX y estos primeros años del siglo XXI ha sido precisamente el trascender los paradigmas que subordinan y centralizan su mirada en una dimensión de la realidad; es decir, recuperar desde el pensamiento la multidimensionalidad de los procesos sociales, lo cual representa un reto no sólo para las feministas, sino para todos los pensadores sociales.

Como señala Mercedes Jabardo en el libro *Feminismos negros. Una antología*, los primeros textos de teorías feministas negras surgen en los ochenta, aunque desde el siglo XIX podemos encontrar aportes sistemáticos de mujeres negras al debate de la vinculación entre raza y género. El discurso de Sojourner Truth: "Acaso no soy una mujer", pronunciado en la Convención de los Derechos de la Mujer en Akron, Ohio, en 1851, inaugura una crítica que en adelante cobraría mucha fuerza con voces como las de Carol Stack, Hazel Carby, bell hooks, Audre Lord, Patricia Hill Colins, Angela Davis, entre otras. Estas autoras logran mostrar la existencia de una pretensión de universalización del sujeto mujer dentro del discurso de las feministas blancas estadounidenses; dicha crítica

perfilándose como actividades vinculadas al sexo femenino (donde la cuestión de la maternidad es determinante). Pero más allá de esto, los espacios público y privado siguen teniendo connotaciones genéricas, aunque la realidad concreta muchas veces las desdibuje.

[37] J. W. Scott, *op cit.,* p. 276.

encuentra continuidad en los planteamientos de feministas afrocaribeñas y latinoamericanas que, desde finales de los ochenta y entrados los noventa, desplegaron un potencial crítico a raíz de los postulados del feminismo negro en Estados Unidos. Así que, a partir de la crítica de Sojourner Truth, se desprende un conjunto de planteamientos que lleva a varias autoras a revisar históricamente el lugar de las mujeres negras desde el periodo de la esclavitud, llegando a la conclusión de que "las mujeres negras no fueron constituidas en la sociedad norteamericana [estadounidense] de la misma manera que las mujeres blancas. [Y] No fueron las únicas".[38]

En plena efervescencia de la segunda ola del feminismo, cuando el debate del feminismo blanco se ubicaba en la dimensión personal de la opresión femenina y en las causas generales de dicha opresión, o sea, en el patriarcado y el sistema sexo-género, cuyas "premisas centrales de este sistema, tal como lo formuló Rubin en un artículo seminal en 1975, explica la complementariedad de los sexos y la opresión de las mujeres por los hombres a través del intercambio de las mujeres dentro de los sistemas de parentesco",[39] las mujeres negras denunciaban el ocultamiento de las experiencias de "otras" mujeres dentro del discurso hegemónico del feminismo blanco y llamaban a construir una narrativa y una epistemología propia, poniendo la raza en el centro de la reflexión, entendida esta última como una construcción social y no como un condición natural.

Lo expuesto por Bell hooks: una (a)puesta radical[40]

Gloria Jean Watkins —mejor conocida como *bell hooks*—, en su texto *Mujeres negras: dar forma a la teoría feminista*, sintetiza parte de la crítica y los planteamientos que dieron origen a las teorías de la *interseccionalidad*, las cuales estipulan que los diferentes sistemas de opresión (raza, género, clase, etc.) no operan de forma separada, sino desde múltiples y diversas articulaciones.

Al referirse al libro de Betty Friedan, *La mística de la feminidad*, bell hooks afirma que la escritora estadounidense "hizo de su situación, y de la situación de las mujeres blancas como ella, un sinónimo de la condición

[38] Mercedes Jabardo (ed.), *Feminismos negros. Una antología* (trad. de Mijo Miquel *et al.*), Madrid, Traficantes de Sueños, 2012, p. 34.

[39] *Idem.*

[40] El presente apartado forma parte del texto de Karina Ochoa, "Una mirada crítica a la perspectiva de género, retos para la Ciudad de México", en K. Ochoa y Jorge Mercado (coords.), *La Ciudad de México y los retos legislativos actuales*, t. I, México, ALDF, 2013.

de todas las mujeres estadounidenses. Al hacerlo, apartó la atención del *clasismo, el racismo y el sexismo* que evidenciaba su actitud hacia la mayoría de las mujeres estadounidenses. En el contexto de su libro, Friedan deja claro que las mujeres a las que consideraba víctimas del sexismo eran universitarias, mujeres blancas obligadas por condicionamientos sexistas a permanecer en casa.[41]

Para bell hooks, el libro de Friedman hace que "los problemas y dilemas específicos de la clase de las *ociosas* amas de casa blancas" se conviertan en importantes y reales, y que merecían ser reconocidos, atendidos y transformados, pero la inconveniencia de éstos "no eran los problemas políticos acuciantes de una gran cantidad de mujeres. Muchas de ellas vivían preocupadas por la supervivencia económica, la discriminación racial y étnica, etcétera".[42]

Si bien Friedman fue fundamental en el pensamiento feminista contemporáneo estadounidense, para hooks el problema fundamental es que "Friedman nunca se preguntó si la situación de las amas de casa blancas de formación universitaria era un punto de referencia adecuado para combatir el impacto del *sexismo o de la opresión sexista* en las vidas de las mujeres de la sociedad estadounidense. Tampoco se preocupó de ir más allá de su propia experiencia vital para adquirir una perspectiva ampliada acerca de las vidas de esas mujeres. No digo esto para desacreditar su obra. Sigue siendo la muestra de una discusión útil acerca del impacto de la discriminación sexista en un grupo selecto de mujeres".[43]

En el fondo de su discusión, encontramos, por un lado, una crítica a la pretensión universalizante de lo "blanco" como referente unívoco que, incluso, se filtra en el discurso crítico feminista al postular el sistema de género como el único referente para explicar el sistema de opresión que pesa sobre "la mujer"; y por otro, la superioridad racial asumida y reproducida —incluso dentro del pensamiento crítico feminista— por las mujeres blancas que hacen invisible la condición de opresión de las mujeres negras ante los hombres —blancos y de color— y las propias mujeres blancas. Así lo plantea hooks: "Las mujeres blancas que dominan el discurso feminista, que en su mayoría crean y articulan la teoría feminista, muestran poca o ninguna comprensión de la supremacía blanca como política racial, del

[41] bell hooks, *Mujeres Negras: Dar forma a la teoría feminista* [en línea], en http://www.marxists.org/espanol/tematica/mujer/autores/hooks/1984/001.htm Fuente de la edición: bell hooks, "Mujeres negras: dar forma a la teoría feminista", *Otras inapropiables*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2004, s/p. Las cursivas son nuestras.

[42] *Idem*.

[43] *Idem*, s/p. Las cursivas son nuestras.

impacto psicológico de la clase y del estatus político en un estado *racista, sexista y capitalista*".[44]

Las feministas negras justo atinan en plantear la intersección entre el sistema de dominación racial (racismo), por sexo (sexismo) y clase (capitalismo), y evidencian cómo existe una relación jerárquica y de desigualdad entre mujeres blancas y mujeres negras que, por supuesto, en el discurso y crítica del feminismo (blanco) no se reconoce. En este sentido, hooks considera que "las mujeres privilegiadas querían igualdad social con los hombres de su clase, algunas mujeres querían un salario igual por el mismo trabajo, otras querían un estilo de vida alternativo. Muchas de estas preocupaciones legítimas eran fácilmente cooptadas por el patriarcado capitalista".[45]

Y en la medida en que el discurso de las feministas blancas no cuestionaba los privilegios del ser mujer blanca, hooks considera que la crítica feminista pierde radicalidad. El motivo por el cual nuestra autora considera que pasa esto es porque "la ideología del 'individualismo liberal competitiva y atomista' ha permeado el pensamiento feminista hasta tal punto que socava el radicalismo potencial de la lucha feminista".[46]

Sin duda, el legado de las feministas negras permitió tender los puentes para introducir la reflexión sobre la cuestión de la condición de raza en su cruce con la condición de género y clase. No ha sido poca la tinta que, desde entonces, se ha derramado para evidenciar este problema. La producción intelectual y de recuperación de las voces "otras" de las feministas del mal llamado *tercer mundo* o *el mundo de las dos terceras partes*, constituyen una clara muestra de visibilización y reconocimiento de los sujetos "otro/as" que no caben dentro del marco de legitimidad y legalidad que estableció el Occidente androcéntrico.

Éstos y otros debates no sólo nos obligan a pensar en la pertinencia, o no, del uso de categorías como la de género, pues evidencian la unidireccionalidad de su mirada, ya que nos remiten exclusivamente a relaciones de subordinación entre hombres y mujeres, pero no alumbra en los intersticios de las desigualdades por condición de raza, etnia, clase, orientación sexual, edad y demás. En este sentido, los planteamientos de feministas descoloniales —algunas de ellas, indígenas, afrocaribeñas o mestizas racializadas—, relativos a la coconstitución de opresiones o a la también llamada matriz de opresiones —que intenta trascender incluso la propuesta de la interseccionalidad—, resultan más que pertinentes y novedosos a la luz de los límites que guarda la categoría y perspectiva de género.

[44] *Idem*. Las cursivas son nuestras.
[45] *Idem*.
[46] *Idem*.

Reflexión final

Son varias las dimensiones que encierra el debate crítico en torno a la categoría y perspectiva de género, pues su impacto no se reduce a la dimensión académica; su impronta política, ética nos obliga a resaltar los supuestos ontológicos que se desdoblan en una dimensión epistémica que les dota de sentido.

El impacto político de la incorporación de la categoría al ámbito social y académico en Latinoamérica y El Caribe, así como la imposición de las políticas de transversalidad o perspectivas de género en el espacio gubernamental, fue denunciado desde los noventa del siglo pasado por las llamadas feministas autónomas, quienes comunicaron la pérdida de brújula de las organizaciones y colectivos feministas frente a la imposición de la agenda de género impulsada por financiadoras internacionales en pleno auge del neoliberalismo global.

Y como hemos visto en el apartado anterior, activistas e intelectuales feministas no blancas o racializadas abonaron en la formulación de una crítica a la categoría de género desde diversas existencias y experiencias de dominación colonial, que hicieron del hecho de ser mujeres negras, de color, indígenas, mestizas racializadas, un marcaje que quedaba invisibilizado y encubierto en una concepción del "ser mujer" —blanca, metropolitana, universitaria de clase media y alta—, basada en una ontología política de la dominación racial.

En este sentido, vale sugerir que la categoría de género en aislado no sólo invisibiliza el proceso de imbricación o coconstitución de opresiones por condición de raza, etnia, clase, edad, orientación sexual y demás, —que organiza la matriz de opresión que da sentido a las jerarquías y desigualdades sociales—, sino que además valida y fortalece una mirada occidentalizante con pretensión universalista, asociada a la supremacía blanca y metropolitana de mujeres que aspiran a tener los mismos derechos de dominio que sus congéneres varones; es decir, que exigen la condición de igualdad en relación con los varones blancos, pero son incapaces de explosionar los patrones de dominación colonial-racial que, finalmente, son los garantes de la posibilidad de alcanzar ciertos privilegios equiparables a los de los varones blancos. En el fondo del problema, encontramos que la perspectiva de género acuñada desde los feminismos hegemónicos da continuidad a la cosmopolítica de la dominación colonial.

SANTO NIÑO FIDENCIO. EL MESIANISMO EN EL IMAGINARIO DE LOS EXCLUIDOS

Alejandro Castillo Morga*

Resumen El clamor de los excluidos se muestra en los ritos de sanación que persisten, resisten y sobrellevan las quejas y anhelos presentes en sus expresiones y vivencias poco entendibles para algunos sectores sociales; pero, para el pueblo, especialmente para quienes se aferran a la vida en situaciones vulnerables, es una alternativa de esperanza y de futuro. El culto al Niño Fidencio es una de las expresiones a las que la gente más vulnerable acude en casos de extrema necesidad.

En el presente aporte se trata de exponer las diferentes formas de expresar la fe, desde situaciones de vulnerabilidad humana y desde una institución organizada por una burocracia encargada de velar por el apego a un cuerpo dogmático. La lucha por la sobrevivencia de los excluidos consiste no sólo en conseguir el sustento material diario, sino en interpretar el sentido de su existencia y lucha por la vida; por medio de la resignificación de las más variadas prácticas y símbolos que dan sentido a sobrellevar los momentos críticos donde corre riesgo su vida. Esta reinterpretación o relectura de la vida es una característica que los pueblos excluidos han realizado a lo largo de la historia para sobrevivir a condiciones adversas, como lo muestra la práctica de fe de nuestros pueblos, llamada religión popular o religiosidad popular.

* Universidad Johannes Gutenberg, Alemania, y Universidad Iberoamericana, México.

Abstract The cry of the excluded is present in their healing rites that persist, resist and bear their complaints and desires in their expressions and experiences that are not very understandable for some social sectors, but for the people, especially for those who cling to life in vulnerable situations, it is an alternative of hope and future. The cult of the Child Fidencio is one of those expressions that the most vulnerable people turn to in cases of extreme need. In this paper we try to explain that there are different ways of expressing faith from situations of human vulnerability and from an institution organized by a bureaucracy in charge of watching over the attachment to a Dogma. The struggle for the survival of the excluded consists not only in getting means of survival, but also in interpreting the meaning of their existence and struggle for life.

Palabras clave
Religiosidad popular, devoción popular, milagros, fundamentalismos, mesianismo

Keywords
Popular religiosity, popular devotion, miracles, fundamentalism, messianism

José Fidencio de Jesús Constantino Síntora nació el 13 de noviembre de 1898, hijo de Socorro Constantino y María del Tránsito Síntora. Aunque nació en el pueblo de Las Cuevas, municipio de Iránuco, Guanajuato, vivió en diferentes lugares hasta que se instaló en El Espinazo, Nuevo León. Fidencio tuvo dotes especiales que lo distinguieron desde temprana edad. Se destacó por ser un fiel devoto católico; fue monaguillo en Acámbaro, donde se hizo amigo del señor cura; les adivinaba el futuro a los niños de su edad, motivo por el cual padecía violencia de sus compañeros; estudió hasta el tercer año, y muy pronto se dedicó al trabajo. En la familia del ex general villista López de la Fuente trabajó en varios oficios; sin embargo, Carlos Monsiváis afirma que le gustaba más el trabajo de la cocina, ayudar en los partos y lavar las ropas de las parturientas. En 1927, la familia del ex general se trasladó a El Espinazo y ahí desplegó sus cualidades de sanación y consuelo a los desahuciados. Su muerte en 1930 originó una leyenda de su resurrección, pero el hecho de que no ocurriera al tercer día, como lo esperaban sus seguidores, no fue ocasión para que su culto disminuyera, al contrario, esto dio pie a la institucionalización de los ritos de sanación por medio de la iglesia fidencista.



Foto 1. Estatua Niño Fidencio. Autor: Moisés Quintana Guerrero.



Fotos 2, 3 y 4. Seguidores en el aniversario luctuoso del Niño Fidencio.
Autor: Moisés Quintana Guerrero.

Que el hecho religioso sea un objeto de estudio en las ciencias modernas es algo que determina un concepto de la religión como una esfera de la vida humana; pero el hecho religioso visto como una dimensión fundamental de la vida humana indica algo más genuino de la vida de los

pueblos. Entonces, es necesario cuestionar el papel que se le ha conferido a la religión dentro de la modernidad.

En dicha época, el tema de las creencias se confirió a la esfera privada y, a manera de ejercicio de tolerancia, en el ámbito público permitió la libertad de culto como parte del paisaje social sin relevancia política. De forma velada en la modernidad, sin embargo, se admitía que la expresión religiosa tenía un papel político fundamental, pero la moda era afirmar que la secularización era el terreno idóneo para hablar el verdadero lenguaje de las libertades. Dicha dicotomía se impuso como un criterio objetivo que relegó el hecho religioso a un papel irrelevante o prácticamente folclórico en el ámbito de la cultura. En una mordaz crítica a la práctica religiosa en torno al Niño Fidencio, Monsiváis señala los aspectos más irónicos de los devotos que acuden al Espinazo y a otros lugares de culto popular, como el Cerro del Tepeyac, precisamente fundando su crítica en que la modernidad instaura una época crítica a partir del secularismo.[1]



Fotos 5-7. Seguidores en el aniversario luctuoso del Niño Fidencio.
Autor: Moisés Quintana Guerrero.

A continuación, se presentará una visión crítica de la religión. El hecho religioso visto como un ejercicio de liberación frente a un sistema que oprime y coloca a los pobres en una práctica religiosa, la cual expresa la afirmación de la vida frente a las diversas situaciones que les ocasionan la muerte, ya sea por encubrimiento o por la negación de su existencia. Tales argumentos se desarrollan en tres apartados: En el primero, se habla del hecho mismo de la práctica de los devotos fidencistas como una expresión de la fe de los excluidos; en el segundo, se habla de los núcleos ético-míticos

[1] *Cfr.* Carlos Monsiváis, *Los rituales del caos*, México, Era, 1995, pp. 93-108.

presentes en la imagen y el culto fidencista, donde se pretende exponer que el diálogo intercultural a través de la historia de la humanidad es, en sí mismo, el diálogo entre núcleos ético-míticos, cuestión que es evidente en el culto al Niño Fidencio; en el último, se expone cómo la fe del pueblo es una expresión del mesianismo político, que busca sus cauces en el terreno fértil de situaciones límite que amenazan la vida y, así como entre los pobres es cuestión cotidiana, a la par se trata de criticar el fetichismo que se le endilga a la fe del pueblo cuando el sistema impone el culto a sus dioses.



Foto 8. Aniversario luctuoso del Niño Fidencio en Espinoza, Nuevo León, México.
Autor: Moisés Quintana Guerrero.

Contexto de la fe del pueblo

Las prácticas devocionales en torno al santuario del Niño Fidencio muestran, en la actualidad, la fuerza y vigencia que tiene entre los pobres y enfermos graves y la necesidad de tener una señal que afirme la vida, con tal de conseguir una esperanza de vida. Fuera de la ortodoxia de la Iglesia católica, los rituales como El Espinazo se repiten una y otra vez. Es el pueblo quien reelabora su fe. Se inspira en las experiencias originarias, vividas o heredadas y crea nuevas síntesis que le permiten expresar el sentido de su vida; este proceso ocurre con mayor frecuencia en situaciones límite, como es el caso de la pobreza, alguna necesidad grave o la enfermedad sin posibilidades de curación.



Fotos 9-12. Manifestaciones de fe y esperanza en el aniversario luctuoso del Niño Fidencio. Autor: Moisés Quintana Guerrero.

Este tipo de fenómenos ha sido calificado por las distintas disciplinas de la modernidad como religiosidad popular, catolicismo popular o sincretismo, lo cual supone un modo de catalogar los conceptos de fe, religión, pueblo, dogmas o verdades oficiales.

La modernidad, en efecto, heredó de la sociedad de cristiandad[2] el firme propósito de conducir a la sociedad por caminos de rectitud y verdad, y para

[2] Franz Hinkelammert, "La crítica de la religión neoliberal del mercado y los derechos humanos", *Grupo pensamiento crítico*, Costa Rica [en línea], http://www.pensamientocritico.info/index.php/articulos/articulos-de-franz-hinkelammert/espanol/391-la-crisis-de-la-religion-neoliberal-del-mercado-y-los-derechos-humanos

diferenciar este propósito de la sociedad de cristiandad, la modernidad instituyó sus nuevos dogmas en el suelo "imparcial" de la secularización llamando a la vida laical de las instituciones del Estado moderno, lo que dio lugar a la separación de la iglesia-Estado como instituciones. Con ello, la modernidad relegó la cuestión de la fe y la adhesión a una religión como un asunto de conciencia y como un acto privado que debía estar al margen de la vida política de la sociedad. Pero las manifestaciones religiosas públicas siguieron haciéndose efectivas, puesto que también se aceptó la libertad de culto.



Foto 13. Manifestaciones de fe y esperanza en el aniversario luctuoso del Niño Fidencio. Autor: Moisés Quintana Guerrero.

En la modernidad, la religión se asumió como la vida institucional basada en un cuerpo de dogmas vigilados y preservados por una burocracia especializada en el culto que, por consecuencia, definía la esencia de una agrupación religiosa. Propio de la sociedad de cristiandad era velar por la pureza de las verdades de fe, la ortodoxia era central en la vida pública en la cristiandad. Sin embargo, en la modernidad se pretendió respetar la diversidad de credos a cambio de sentar las bases de una nueva confesión religiosa que fundaba todo proceder de las instituciones por medio de la laicidad. Esto fue muy propicio para fundar la economía del mercado en una ética que no se inmiscuyera en los asuntos de la economía y de la política, acaso a nivel ideológico se tenía como un problema de conciencia. Por

ello, el nuevo dogma de la modernidad consistió en que la economía basada en la acumulación no tuviera obstáculos de ningún tipo, sino eficacia en el propósito de incrementar la taza de ganancia. Así surgió una nueva práctica de fe que estableció al capitalismo como la nueva religión. Bajo esta premisa, el secularismo es la actitud moderna más ingenua, creyendo que caminamos hacia un mundo sin creencias.[3]

Por el contrario, en la crisis de la modernidad se camina hacia la postsecularización;[4] la fase decadente de la modernidad, llamada posmodernidad, la cual establece la bienvenida a la práctica de la religión por medio de la configuración de prácticas de fe construidas a modo o a la carta. Una práctica desinstitucionalizada centrada en las preferencias del individuo hace que las creencias se configuren en el espacio público por medio de una religión de supermercado.[5]

Para la religión institucionalizada de la modernidad, en realidad bajo la misma tónica de la sociedad de cristiandad, la religiosidad popular era una religión de menor importancia, de segunda categoría, puesto que reflejaba la ingenuidad del pueblo en creencias superfluas o afirmación de meras supersticiones. Como el pueblo vivía en edad infantil,[6] era necesaria una

---

[3] F. Hinkelammert, "La ética de la religión del mercado y el ser supremo del ser humano", *Grupo Pensamiento crítico,* Costa Rica, 2016 [en línea], http://www.pensamientocritico.info/index.php/articulos/articulos-de-franz-hinkelammert/espanol/410-la-etica-de-la-religion-del-mercado-y-el-ser-supremo-para-el-ser-humano-como-marx-lo-ve-la-dimension-de-un-nuevo-proyecto-de-investigacion

[4] En el ámbito latinoamericano, especialmente en la tradición de la filosofía y la teología de la liberación, entre otras disciplinas, se ha afirmado la realidad de los pueblos del continente al mantener su fe y tradiciones en convivencia, a pesar de la pobreza generada por la modernidad; no hay un abandono de la fe en condiciones de marginación, sino todo lo contrario. Para el mundo europeo, Habermas afirma que después de los atentados en Nueva York, lo religioso está más que presente en el debate público, con lo que entramos a una época postsecular. *Vid.* Jürgen Habermas, "Creer y saber", en *El futuro de la naturaleza humana ¿Hacia una eugenesia liberal?,* Barcelona, Paidós, pp. 128-146.

[5] En su propuesta de análisis de la religiosidad popular, Renée de la Torre afirma el "entre-medio" de lo institucional y lo individual, como un espacio para desafiar la institucionalización de la religión por medio de las nuevas prácticas de creyentes, pero a título individual. En todo su análisis se muestra que sus categorías están arraigadas en la modernidad. *Vid.* Renée de la Torre, "La religiosidad popular como `entre-medio´ entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada", *Civitas. Revista de Ciências Sociais*, Brasil, vol. 12, núm. 3, septiembre-diciembre, 2012, pp. 506-521.

[6] El tema de la minoría de edad apareció, de manera contundente, con la Ilustración, cuando Kant y otros indicaron que las naciones deben alcanzar la mayoría de edad, superando la ingenuidad de los prejuicios adquiridos en la cristiandad. Pero era un tema ya presente en el debate sobre la humanidad de los pueblos amerindios con el fin de cristianizarlos o ser mano de obra esclava en el proyecto civilizatorio del "nuevo mundo". En el momento culmen de la modernidad, Hegel hablará de madurez geográfica como inseparable de la madurez intelectual; con ello, se consolida el discurso de superioridad de Europa sobre el resto

clase ilustrada que le instruyera en la verdadera religión, lo que justificaba la religión institucionalizada.

Para la posmodernidad, la desinstitucionalización de la religión ofrece a la religiosidad popular acrecentar sus opciones ante la diversificación de elementos provenientes de las prácticas esotéricas. Dichas prácticas dan más importancia a la intuición y hasta la irracionalidad, con tal de expresar aún más la individualización de la religión y la fragmentación del relato moderno. Además, la desinstitucionalización de la religión expresa en la modernidad la transgresión contra los límites que estableció la dogmatización de la religión. Romper los límites de la práctica oficial ha sido una de las características de la religiosidad popular, pero exacerbada por la posmodernidad. En el fondo, la posmodernidad invita a configurar la dimensión religiosa como una expresión de la libertad del sujeto reprimido.



Foto 14. Sincretismo en el aniversario luctuoso del Niño Fidencio.
Autor: Moisés Quintana Guerrero.

Estos modos de interpretar la religiosidad popular, aplicando los criterios de las ciencias modernas a las prácticas creyentes de los pobres, pretenden justificar el sincretismo, la ingenuidad o incluso mostrar las altas dosis

de los pueblos y civilizaciones. *Vid.* Abdennur Prado, *Genealogía del monoteísmo. La religión como dispositivo colonial*, Barcelona, Akal, 2018, p. 46.

de conformismo con las cuales las devociones populares funcionan como un sedante entre los sectores más pobres y marginados.

Si, como se ha dicho al inicio de este apartado, la religión es la configuración de sentido de la vida, especialmente en momentos críticos; entonces, las prácticas y devociones de los más pobres en torno al Niño Fidencio no son más que una de tantas manifestaciones donde el pueblo pobre recrea su esperanza y ordena su sentido de la vida con el fin de recrear su esperanza. La afirmación de la vida, aún contra toda esperanza, se vuelve un tema político y es una denuncia clara frente a la *folclorización* de la religión popular. Puede que la integración de los más diversos elementos devocionales en la iglesia fidencista resulte una combinación inquietante, incluso transgresora de la religión católica institucional, pero vista como una práctica religiosa que afirma que la vida de los devotos puede comprenderse como una aspiración de liberación. Esta combinación, aparentemente ingenua, es una experiencia neta de diálogo intercultural que el pueblo ha hecho por generaciones, donde los elementos de distintas devociones se entrelazan para diversificar las prácticas devocionales. Dicho diálogo intercultural lo trataremos de abordar como el diálogo entre los núcleos ético-míticos presentes en la devoción al Niño Fidencio.

El diálogo entre núcleos ético-míticos

La fe es la adscripción, la confianza empeñada a un consenso de una comunidad nacida de una experiencia humana en relación con la transcendencia, como experiencia de la divinidad. Cabe destacar que, como experiencia humana, la fe, en relación con lo divino, se celebra en comunidad como una decisión política. De nada sirve que alguien, a título personal, tenga "fe" si no tiene el respaldo de una comunidad que confirma el hecho que genera tal fe.[7]

[7] Los estudios de la teología fundamental en autores clásicos como Karl Rahner o Bernard Lonergan o en autores latinoamericanos en la teología de la liberación afirman el hecho de fe como una experiencia personal y, con ello, las categorías modernas de persona, experiencia o conciencia acotadas por el concepto de sujeto moderno. Algunos autores, tal es el caso de Raúl Cervera, Juan Bautista Libanio o Enrique Dussel, afirman la experiencia de fe como una experiencia comunitaria. *Vid.* Karl Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona, Herder, 2003, p. 535; Juan Bautista Libanio, *Teología de la fe. Yo creo, nosotros creemos*, México, Dabar, 2000, p. 572; Enrique Dussel, *Ética comunitaria*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1988, p. 285.



Foto 15. Fe en la comunidad Espinoza, Nuevo León, en el aniversario luctuoso del Niño Fidencio. Autor: Moisés Quintana Guerrero.

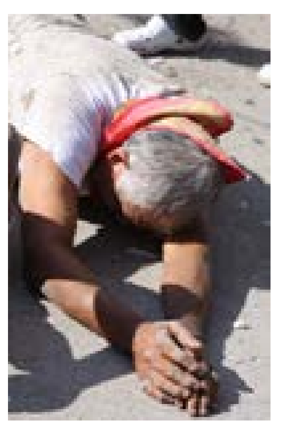
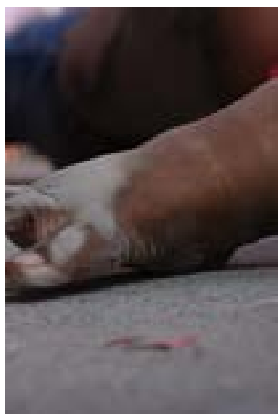
Tanto el amor, la plenitud de la vida, el odio o el fracaso, incluso la monotonía de la cotidianidad son experiencias que sólo tienen sentido cuando se les otorga su valor y profundidad por medio de un símbolo. La experiencia humana, aunque se desgaste en conceptualizar, explicar o delimitar lo vivido, quedará siempre limitada a lo que puede decir de esa experiencia como un algo incompleto; es aquí donde el lenguaje de las palabras termina y donde comienza el lenguaje de los símbolos. Este proceso ocurre dentro de cada universo cultural, el cual está representado en su cosmovisión por medio de un núcleo ético-mítico que da forma y perdura en su desarrollo civilizatorio.

El mito está al origen de las culturas; de hecho, el mito constituye la síntesis de la cosmovisión de una cultura. El núcleo ético-mítico es el corazón de la cultura,[8] lo que quiere decir que cada una tiene un mito, una narración o representación simbólica por medio de la cual se explica el origen del pueblo. Al momento de transmitirse de generación en generación, los elementos del mito pueden variar y se agregan nuevas prácticas, pero

[8] Sobre estos aspectos *Vid.* Alejandro Castillo Morga, *Sabiduría indígena y ética social cristiana,* México, Comunidades Eclesiales de Base, Educa-Flor y Canto-Serapaz, 2016, p. 478, caps. 2, 3, 4 y 6.

hay algún elemento que permanece y eso le da continuidad a la identidad de un pueblo.

Para la modernidad, la combinación de elementos culturales, sin la vigilancia de una burocracia especializada en la religión, era simplemente un sincretismo sin control que el pueblo ejercía sin un criterio determinado. En cambio, la síntesis cultural, vista como el esfuerzo de un pueblo para garantizar su permanencia y afirmar su vida, es una experiencia de diálogo intercultural realizado por los que están en situaciones de riesgo. El diálogo de los diferentes núcleos ético-míticos está presente en el culto al Niño Fidencio. A continuación, desglosaremos cada uno de los núcleos ético-míticos.


Fotos 16-18. Fe en la comunidad Espinoza, Nuevo León en el aniversario luctuoso del Niño Fidencio. Autor: Moisés Quintana Guerrero.

La raíz cultural judeocristiana está basada en el núcleo ético-mítico semita de la *carne* y el juicio final de los dioses egipcios se expresa en el *Libro de los Muertos* o en los códigos de leyes por Hammurabi en Mesopotamia. En el núcleo ético-mítico semita se enraízan las civilizaciones del oriente medio, el pueblo judío y el mundo árabe con el islam. El mito de la carne relata la importancia ética fundamental de responsabilizarse por el otro: el pobre, el huérfano, la viuda, el extranjero. Se atribuye al Niño Fidencio la curación del cuerpo, mediante diferentes terapias que tratan de sanar todas las enfermedades, especialmente las que ya fueron determinadas por los médicos como incurables. El baño en el charco o los diferentes ritos que tratan de sanar el cuerpo son expresiones de afirmar la carne del devoto sufriente. Es la dimensión semita presente en el culto al Niño Fidencio, sanar el cuerpo; reafirmar la vida desde las condiciones materiales de sub-

sistencia; es afirmar que la vida del pobre, su carne, es preciosa y es signo de vida futura buena.





Fotos 19 y 20. Fe en la comunidad Espinoza, Nuevo León, en el aniversario luctuoso del Niño Fidencio. Autor: Moisés Quintana Guerrero.

La raíz cultural amerindia comparte rasgos variados en un núcleo ético mítico que se expresa por medio de Flor y Canto. El mito fundamental de los cinco soles o las cinco eras del cosmos es el referente de la necesidad de mantener el equilibrio del cosmos. Cada rumbo del universo se indica con un sol —tierra, agua, viento, fuego y el sol actual es el de los seres humanos—, los rumbos del tiempo son los pétalos de la flor y en el centro se ubica el corazón, que es el tiempo de los seres humanos como resultado del equilibrio de los elementos de la creación del cosmos. Este referente espacial y temporal está representado en las pirámides y también en la cruz —indígena y cristiana—.

El mito del origen del universo es el relato de la responsabilidad ética de hacerse cargo del universo para que la vida se mantenga en el cosmos. Flor y canto es la síntesis de la expresión del universo y de los seres humanos. Flor es el rostro, canto el corazón. El rostro-flor tiene vida porque tiene una raíz-canto que le mantiene con vida. El equilibrio del cosmos tendrá vida si los seres humanos se responsabilizan en mantener dicho equilibrio. El núcleo ético-mítico Flor y Canto está presente en la pretensión de asemejar la imagen del Niño Fidencio con la imagen de Tonantzin Santa María de Guadalupe. El color verde de su manto y la posición en que se

encuentra trata de reflejar que el Niño Fidencio es una expresión del culto guadalupano presente en el catolicismo popular. La petición del equilibrio, en situaciones críticas, es una constante entre los devotos fidencistas que plasman en el Niño Santo todas virtudes de ternura y compasión, las cuales tienen su raíz en la devoción del Tepeyac, Santa María de Guadalupe.

La raíz cultural indoeuropea sintetizada en el núcleo ético-mítico es el Alma. La tradición del centro de Asia fue un crisol para la conjunción de elementos culturales de diferentes pueblos. La combinación de elementos culturales apuntó a expresar la diversidad del equilibrio de la vida. La síntesis de ese equilibrio es el *alma,* que es el núcleo ético mítico aprendido por los griegos en la India. En la adopción del alma dentro de la filosofía griega se radicalizó el sentido de la pureza. Se dio importancia a lo más elevado y abstracto en detrimento del cuerpo, el cual era la cárcel del alma, y, también, se aspiraba a cosas elevadas y perfectas, puesto que era la vía hacia una ética de las virtudes. La filosofía griega adoptada por el mundo latino (romano) y luego en el mundo de la cristiandad se asemejó a la búsqueda de la vida con Dios, como la vida del alma, y en la necesidad de superar y reprimir todo lo que fuera deseo de la carne o deseos del mundo.

Fue la fragmentación entre cuerpo-alma, sagrado-profano, cielo-tierra, gracia-pecado el resultado de la adopción de la filosofía griega y latina dentro del paradigma de la cristiandad. Esta manera de comprender la vida cristiana dominó en el mundo occidental y trajo serias consecuencias y contradicciones en el cristianismo de origen semita (judío), incluso en el cristianismo indígena, pues este dualismo fue la manera como occidente quiso colonizar a todas las culturas del mundo. Pero también fue la oportunidad de diálogo intercultural que nuestros pueblos aprovecharon para redimensionar sus mitos antiguos y reposicionarlos en la nueva situación, predominando la resistencia a pesar de la colonización.

En el culto al Niño Fidencio, se le atribuyen virtudes curativas a él y sus seguidores gracias a la vida de pureza que deben llevar para ser auténticos sanadores de los males. Dicha dimensión dualista se combina con la búsqueda de salud para el cuerpo, aunque predomine el sentido de pureza que se considera como una de las virtudes principales del Niño Fidencio, razón por la cual se tiene la imagen de que siempre permaneció niño; su voz y sus maneras delicadas fueron la prueba de su pureza y santidad.



Foto 21. Sincretismo en el aniversario luctuoso del Niño Fidencio.
Autor: Moisés Quintana Guerrero.

El núcleo ético-mítico de los pueblos del sur del continente negro, al sur del gran desierto del Sahara, en el continente africano, se expresa en la *danza-cuerpo*. Debido a su predominante vida tribal, a los pueblos se les consideró primitivos y con poco desarrollo civilizatorio; por lo tanto, no tuvo grandes construcciones como en el área del Nilo y en otros puntos civilizatorios del orbe. Esto no quiere decir que no tuvieran una civilización, sino que recrearon sus mitos en el lenguaje de la danza, para la cual el cuerpo es fundamental para su expresión.

Por otro lado, los pueblos de Amerindia fueron sometidos a una brutal esclavitud que sigue lastimando la convivencia entre las naciones, por lo que el racismo y la discriminación son todavía un estigma que debe superarse y sanar. Pero en la vida de los pueblos africanos se recrea el mito del origen del universo y de la humanidad con la danza, ya que todavía está muy presente el hecho de que todo se vive y se ritualiza de esa manera. Incluso, en el tiempo de la esclavitud, la danza fue el espacio donde expresaron la libertad de sus cuerpos y la comprensión mística de la libertad, pues bailaban la pena de la esclavitud y denunciaban a sus opresores. La danza y su poder de liberación es algo que sigue caracterizando a los pueblos africanos extendidos en nuestra región pacífico sur y en gran parte de México. Aunque las curaciones del Niño Fidencio y sus seguidores no consisten en danzas, el baño en el agua del Niño y los ritos relacionados con el cuerpo se asemejan a los ritos africanos de invocación a la divinidad para sanar los cuerpos.

El diálogo intercultural e interreligioso que los pueblos amerindios, en este caso en el culto al Niño Fidencio, han mantenido con la fe cristiana, muestra que es posible acoger el mensaje del *Evangelio* y armonizarlo con su horizonte de comprensión de la vida. Ahí donde se cruzan los caminos de las diferentes visiones del mundo y de la vida, se ubica el corazón de la fe latinoamericana, que asumió como propias las bienaventuranzas, la creación y sus elementos expresados en la fuerza simbólica de los santos cristianos; de ahí que la síntesis de *Tonantzin*-Santa María de Guadalupe, *Huitzilopochtli*-Santiago Apóstol, *Tláloc*-San Juan Bautista o San Pedro Apóstol, incluso el culto al Niño Fidencio, es la expresión de una síntesis cultural que aglutina un sentido de respeto por la vida y por el cuidado de la Casa Común en la búsqueda de una vida buena y libre de enfermedades y carencias. Esta síntesis cultural, por medio de la devoción popular al Niño Fidencio, es una expresión política de la religión como aspiración de una liberación mayor en situaciones que ponen en riesgo la vida. La fuerza de la religión popular y su talante político son la afirmación de la vida a toda costa, ante las enfermedades y carencias.

El mesianismo en la fe popular

La religión popular, como expresión política de la fe, puede expresarse en las siguientes diez tesis sobre fetichismos y mesianismos en la modernidad.

1. El fenómeno religioso en la modernidad fue conferido al ámbito de la esfera privada, al terreno de la convicción personal, como un ejercicio de la libertad de conciencia y de culto. Sin embargo, en la crisis del modelo civilizatorio, impuesto por la modernidad por medio de la globalización, el tema de lo religioso emerge como algo característico de las sociedades postseculares. La religión ha jugado un papel determinante en el espacio político, pero ha sido despreciado por las élites ilustradas y se ha generalizado como un distintivo de los sectores más ingenuos o sumisos de la sociedad.
2. La relación sagrado-profano suponía la configuración de dos discursos que emitían mensajes para ámbitos concretos del conocimiento, pero nunca como parte del análisis del mismo fenómeno en cuestión. La fragmentación del conocimiento de la realidad suponía que había una dimensión superior del conocimiento reservada a una burocracia iluminada. La manera de relacionarse con la integralidad de la vida es una forma característica de la religión popular y las devociones populares, lo que indica no una fragmentación de la realidad, sino el esfuerzo de recuperar la vida en una manifestación más plena y libre de carencias y enfermedades.

3. El discurso de la razón instrumental moderna se convenció a sí mismo de que podía alcanzar la objetividad del conocimiento gracias a la superación del mito. La afirmación de superioridad de la razón instrumental, como una razón de precisión, se constituyó en la modernidad gracias al desprecio de la razón simbólica o pensamiento racional basado en símbolos. La precisión de la razón suprimió al pensamiento mítico, considerándolo un pensamiento ingenuo o meramente poético.
4. En la tesis 1 sobre el concepto de la historia, Walter Benjamin afirma que la teología es como el enano en el juego de ajedrez: aunque oculto bajo la mesa, le gana las partidas al jugador que pretende desafiarlo.
5. El mesianismo cristiano es una tradición por la justicia que opta por los pobres y los desposeídos. El cristianismo *per se* es una tradición de la liberación y el interés por los pobres; es una tradición milenaria de la Iglesia que se remonta a las fuentes evangélicas del cristianismo.[9]
6. El cristianismo indígena en América Latina releyó el mensaje cristiano desde sus códigos, imágenes y normas de vida en comunidad: la cruz mesiánica era la cruz del tiempo cargada por Tezcatlipoca, el señor de la noche, que propicia el día.
7. En el texto *Nican mopohua* —además de contar sobre las apariciones de Tonantzin, Santa María— se enuncia que Jesucristo es *tecuilo*; es decir el liberador de los pueblos. Los pueblos descubrieron el mensaje liberador del evangelio y, con gusto, afirmaron sus propios símbolos en los que les pretendieron imponer los conquistadores.
8. El discurso religioso parte de un núcleo ético-mítico que genera un discurso racional basado en símbolos. Los pueblos originarios, y los pobres y marginados —que no olvidaron sus mitos y sus códigos éticos a partir de sus relatos simbólicos y/o sus objetos simbólicos—, no sólo los mantienen vigentes, sino que continúan generando diálogo y sentido en sus formas de vida en comunidad; no obstante, en relación crítica con la modernidad.
9. El lenguaje simbólico expresa en la racionalidad de su argumentación que, todo discurso que pretenda hacer ciencia sin afirmar la justicia, es un discurso idolátrico que inventa nuevos dioses para cegar nuevamente a quienes se afilian a sus dogmas. La ciencia sin justicia es fetichismo al dios de la modernidad: el capital. La religión sin justicia es fetichismo a los dioses del culto esclavizante y represor.

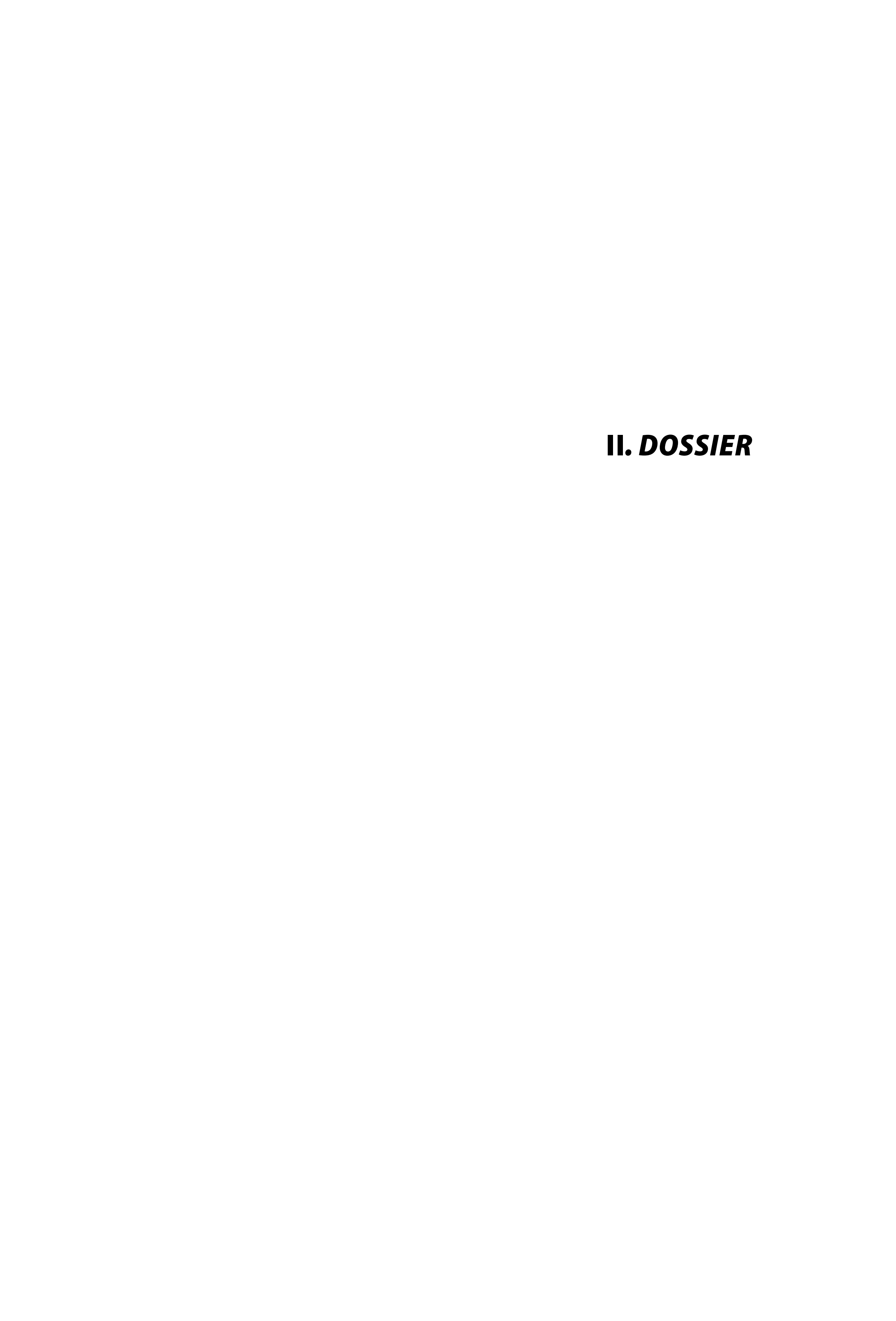
---

[9] Michael Löwy, "The historical meaning of Cristianity of Liberation in Latin America", *Coloniality at Large. Latin America in the Poscolonial Debate,* Durham, NC, Duke University Press-Durham & London, 2008, pp. 350-359.

10. Todo fetiche crea su discurso mesiánico; es decir, todo ídolo crea su discurso salvador como lo expresa la modernidad. En la elaboración de una teoría crítica hay que descubrir que muchas ideas y prácticas afirman a un "dios", pero no se trata del "Dios" de la tradición de la justicia. Matar a nuestros dioses es dejar el culto que mata la vida, a la comunidad, con el fin de afirmar al dios de la vida presente en los relatos de los evangelios y de las prácticas que afirman la vida, como retribuir a la Madre Tierra que con ternura nos alimenta y rige o, también, en las prácticas de petición de la salud de los enfermos desahuciados —como es el caso del culto al Niño Fidencio—.

Conclusión

Las prácticas devocionales en torno al Niño Fidencio son el deseo profundo de afirmación de la vida en situaciones límite. Los pobres y necesitados son los que se encargan de recrear y heredar estas prácticas. Aunque para las élites ilustradas o las burocracias de la religión institucionalizada las devociones populares son un sincretismo ingenuo y esclavizante, para los pobres son el espacio de recreación de sus aspiraciones de liberación. La religión popular es una expresión política de la fe, que se mantiene oculta debido a la manipulación de la necesidad de los pobres por su condición de vulnerabilidad. Si los pobres caen en cuenta de este potencial, las devociones populares son una reserva de liberación que pueden hacer transformaciones políticas de relevancia; sin embargo, para que esto tenga un efecto, es necesario que los mismos pobres confíen en su sentido de liberación y afirmación de la vida.



II. *DOSSIER*

OLVIDO DE SÍ, MISERIA Y FELICIDAD EN LA ANTROPOLOGÍA DE SAN AGUSTÍN

Lucero González Suárez*

Resumen El artículo busca contribuir a la comprensión del cristianismo como modo de habitar el mundo. En primer lugar, se muestra que la corporalidad, en tanto que fundamento de la apertura a las cosas y al prójimo, entraña un riesgo de alienación. Posteriormente, se presenta a la dispersión como origen del olvido de sí en favor del cuidado de los bienes mundanos. Una vez aclarado lo anterior, se analiza el fenómeno de tentación. A continuación, se explica que la concupiscencia es una tendencia antropológica que, al desarrollarse, hace la vida del hombre miserable. Finalmente, se hacen explícitos los rasgos fenomenológicos del olvido de sí, que tiene por causa la experiencia religiosa. La tesis a demostrar es que mientras el olvido de sí provocado por la dispersión conduce al hombre a una vida lamentable, el olvido de sí por amor a Dios es condición necesaria de la felicidad.

Abstract The article seeks to contribute to the understanding of Christianity as a way of inhabiting the world. Firstly, it is shown that corporality, understood as the foundation of openness to things and neighbor, carries a risk of alienation. Subsequently, dispersion is presented as the source of self-forgetfulness in favor of the care of worldly goods. Once the above is clarified, the phenomenon of temptation is analyzed. Next, it is explained that concupiscence is an anthropological tendency that, when it develops, provoques man's misery. Finally, the phenomenological features of self-forgetfulness which is caused by religious experience are made explicit. The thesis to be demonstrated is that self-forgetting caused by dispersion leads man to pitiful life, but forgetting oneself for the love of God is a necessary condition of happiness.

* Universidad Intercontinental, México.

Palabras clave
San Agustín, miseria, dispersión, felicidad, Dios

Keywords
St. Augustine, misery, dispersion, happiness, God

Antes que una doctrina o un discurso, el cristianismo es una religión, cuyo origen, sentido y propósito último es la experiencia del amor que Dios *es*. Lo que hace cristiano al hombre no es el conocimiento teórico —filosófico ni teológico— de las Sagradas Escrituras, sino el encuentro transformador con Cristo Crucificado y Resucitado, de quien procede la salvación.

El conocimiento de Dios al que todo cristiano está llamado no es de orden metafísico. El dios-concepto de la metafísica se define como *causa sui* y causa eficiente del ente creado. A la luz de tal reducción, Dios es concebido como "el ente supremo que en el campo de un discurso sobre el ser del ente (*ontología, metaphysica generalis*), se encarga a la vez de concentrar la perfección ejemplar (*ens realissimum*, *causa sui*, *ipsum esse*, etc.) y de asegurar causalmente la coherencia del mundo".[1] Al dios metafísico, "el hombre no puede rezarle ni hacerle sacrificios. Ante la *causa sui* el hombre no puede caer temeroso de rodillas, así como tampoco puede tocar un instrumento ni bailar".[2]

Conocer a Dios no es estar en posesión de un concepto metafísico —en el que no está contenida referencia alguna a la trascendencia ni al misterio divinos—, sino llegar a ser uno con lo conocido; es vivir *en* Cristo. En el contexto de la experiencia religiosa cristiana, "conocer es ser", puesto que "quien no ama no ha conocido a Dios, porque Dios es amor".[3]

Para san Agustín, el fin último del hombre es el conocimiento de Dios. Por ello, en diversos lugares de su obra, en diálogo con Dios, expresa su más caro deseo: "Que yo te conozca, conocedor mío, *que yo te conozca como tú*

[1] Jean-Luc Marion, *El ídolo y la distancia. Cinco Estudios*, Salamanca, Sígueme, 1999, p. 45.

[2] Martin Heidegger, "La constitución ontoteológica de la metafísica", *Identidad y Diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1988, p. 153.

[3] 1 *Jn* 4, 8.

me conoces, Virtud de mi alma, entra en ella y ajústala a ti, para que la tengas y poseas *sin mancha ni arruga*".[4]

El propósito de este artículo es contribuir a la comprensión del cristianismo, entendido como modo de *ser-en-el-mundo*, adoptado de manera libre y consciente, que surge como respuesta existencial positiva, de absoluta disponibilidad, a la manifestación elusiva del misterio de Dios. A fin de realizar dicho propósito, en primer lugar, se muestra que la corporalidad, en tanto que condición de posibilidad de la apertura del hombre al mundo y al prójimo, entraña un riesgo de alienación. Posteriormente, se ofrece una descripción fenomenológica de la dispersión que la presenta como causa del olvido de sí en favor del cuidado de los bienes mundanos. Una vez aclarado lo anterior, se analiza el fenómeno de tentación. A continuación, se explica que la concupiscencia es la tendencia antropológica que, al desarrollarse, hace la vida del hombre miserable, por cuanto despierta en éste el deseo desordenado de los bienes finitos. Finalmente, la meditación se orienta al análisis fenomenológico del olvido de sí, derivado del encuentro *con* Dios *en* Cristo.

La tesis a demostrar es que, mientras el olvido de sí que causa la dispersión conduce al hombre a una vida miserable, el olvido de sí por amor a Dios es el camino a la vida feliz, por la que todo hombre suspira.

La interpretación de la obra agustiniana que se ofrece al lector en las páginas siguientes está guiada tanto por las directrices metodológicas propuestas por Heidegger para la interpretación de los testimonios místico-religiosos, como por sus estudios en torno a la mística medieval. Tal es la perspectiva desde la cual se pretende arrojar luz sobre el cristianismo, a través de la descripción esencial de dos posibles modos de habitar el mundo a los que san Agustín caracteriza como extravío y concentración amorosa en Dios.

La relevancia existencial de este análisis filosófico consiste en que, aun cuando todo hombre desea ser feliz, eso no significa que sepa cuál es el modo de existencia capaz de conducirlo a la felicidad, y cuál es el que, de forma irremediable, lo condena a una vida miserable, marcada por la insatisfacción y la inautenticidad.

El hombre como ser-en-el-mundo

Desde una perspectiva clásica, la investigación de la naturaleza humana presupone el estudio de las estructuras y facultades del alma racional. A su vez, para comprender qué tipo de realidad es el alma, es necesario esclarecer previamente los atributos distintivos del ser natural. Y dado que

[4] *Confesiones*, x, 1, 1.

el ser natural constituye una modalidad de la entidad, la pregunta por los principios de la naturaleza desemboca inevitablemente en el terreno de la metafísica, en tanto que ontología.[5] Resulta evidente que a toda noción de hombre subyace una comprensión explícita o encubierta del ser del ente.

Al investigar la naturaleza y origen del alma, san Agustín adopta una postura claramente influenciada por el aristotelismo y define el alma como "principio de todos los sentidos del cuerpo".[6] Al concebir el alma como causa eficiente de los sentidos —y subrayar la importancia de éstos tanto para la realización de las tareas de la vida cotidiana, como para la búsqueda del conocimiento—, el santo deja en claro que el hombre no es simplemente un alma racional, sino que es una substancia racional a la que, por esencia, le corresponde la corporeidad.

Entre el alma y el cuerpo existe una relación de dependencia: "la vida del cuerpo se sostiene en la vida del alma".[7] El alma es principio de la naturaleza humana en un doble sentido. Por un lado, el alma "vivifica el cuerpo con su presencia, y está unida a él de tal manera que aunque quiera ni puede separarse de él ni retenerse en él";[8] por otro, tiene el poder de regir sus movimientos.

Ahora bien, el aristotelismo de san Agustín no excluye la innegable huella que la filosofía neoplatónica ha dejado en nuestro filósofo. Por eso, además de lo anterior, sostiene que, comparada con el cuerpo —que es terrenal—, el alma es superior por ser una substancia racional e inmortal, incorruptible e inmaterial, atributos que exhiben su independencia respecto del cuerpo.

La psicología racional de san Agustín oscila entre dos posturas que sólo en apariencia se contradicen. Por un lado, sostiene que entre alma y cuerpo no existe un vínculo de dependencia. En esta línea interpretativa se ubican la definición del hombre como alma racional y la caracterización del cuerpo como instrumento: "El hombre, tal y como nos aparece, es un alma racional que usa o se sirve de un cuerpo mortal".[9] Sin embargo, el santo también afirma que aun cuando en el hombre cabe distinguir tres estructuras fundamentales (espíritu, alma y cuerpo), ello no va en detrimento de la

[5] La metafísica es ontología por cuanto su propósito es el estudio de "lo que es, en tanto que algo que es, y qué-es, y los atributos que le pertenecen en tanto que algo que es" (*Metafísica*, VI, 1026a31-33). Idea que el estagirita reafirma al decir que "hay una ciencia que estudia lo que es, en tanto que algo que es, y los atributos que, por sí mismo, le pertenecen" (Aristóteles, *Metafísica*, IV, 1003a 19-20).

[6] *Naturaleza y origen del alma*, IV, 6, 7.

[7] *Ibidem*.

[8] *El espíritu y el alma*, 18.

[9] *De las costumbres de la Iglesia católica y de las costumbres de los maniqueos*, I, 27, 52.

unidad de su ser.[10] Evidentemente, con esto último, san Agustín no ha querido afirmar que el hombre esté conformado por tres sustancias distintas. Por cuanto el espíritu es una realidad que, desde una perspectiva metafísica, se deja reducir al alma, es correcto pensar que "nada hay en el hombre que pertenezca a su sustancia y naturaleza, sino el cuerpo y el alma".[11]

Para san Agustín, alma y cuerpo pueden ser separados conforme a la razón. Sin embargo, la experiencia que el hombre tiene de sí mismo basta para confirmar que la diversidad estructural no elimina la unidad de su ser; ya que "el alma no es todo el hombre, sino su parte principal; ni el cuerpo es todo el hombre, sino su parte inferior. El conjunto de la una y del otro es lo que recibe el nombre de hombre".[12] En suma, el hombre no es un agregado de alma y cuerpo, sino una entidad unitaria. Pues, aun cuando el alma tiene prioridad respecto del cuerpo, este último es "más que un simple adorno o un instrumento: forma parte de la misma naturaleza del hombre".[13]

Desde un enfoque espiritual, que hunde sus raíces en la antropología teológica de san Pablo, en la obra agustiniana, el alma queda caracterizada como principio y fundamento de la vida espiritual, mientras que el cuerpo es presentado como causa remota de la vida carnal.[14]

La corporeidad es la condición de posibilidad de la pertenencia del hombre al mundo, entendido como ámbito de manifestación de las criaturas. Gracias a los sentidos, el hombre se halla expuesto a la manifestación de las cosas y del prójimo. Los sentidos son las puertas de la percepción. A través suyo, las noticias que provienen de las realidades sensibles penetran en los profundos senos de la memoria, donde se resguardan del olvido. De ahí que, al ser interrogados por el origen de la experiencia sensible de las cosas, "los ojos dicen: Si son coloradas, nosotros somos los que las hemos noticiado. Los oídos dicen: Si hicieron algún sonido, nosotros las hemos indicado. El olfato dice: Si son olorosas, por aquí han pasado. El gusto dice también: Si no tienen sabor, no me preguntéis por ellas. El tacto dice: Si

[10] Dicha comprensión es del todo congruente con la descripción paulina del hombre como *sôma* (sustrato material), *psiché* (vida sensible) y *pneuma* (intelecto o *Nous*).

[11] *Sermones sobre el Evangelio de San Juan, Hechos y Cartas de los apóstoles*, 150, 5.

[12] *La ciudad de Dios*, XIII, 24, 2.

[13] *La ciudad de Dios*, I, 13.

[14] "En el *Nuevo Testamento* aparecen dos términos griegos para designar el cuerpo humano: *sôma* y *sarx*, que no mantienen unas significaciones consolidadas y constantes, sino que, a menudo, muestran unas notables oscilaciones de un vocablo al otro" (Lluís Duch y Joan-Carles Mèlich, *Escenarios de la corporeidad. Antropología de la vida cotidiana 2/1*, Madrid, Trotta, 2012, p. 94). En términos generales, puede afirmarse que el término *sôma* alude al cuerpo viviente, mientras que *sarx* se refiere a la carnalidad.

no es cosa corpulenta, yo no la he tocado, y si no la he tocado, no he dado noticia de ella".[15]

Tomando como punto de partida que "lo invisible de Dios, desde la creación del mundo, se deja ver a la inteligencia a través de sus obras: su poder eterno y su divinidad",[16] san Agustín enseña que, mediante la percepción de las entidades naturales, el hombre puede "descubrir vestigios de lo espiritual en el mundo corpóreo, para que, al iniciar la ascensión a las cumbres, guiado por la inteligencia, llegue hasta la misma verdad inconmutable, por la cual fueron hechas estas cosas".[17]

Mientras que el hombre interior posee inteligencia, "el hombre exterior está dotado de sentidos corporales".[18] Ahora bien, "exterioridad" e "interioridad" son dimensiones del hombre, que dan cuenta de su apertura a ámbitos distintos de la realidad que no se excluyen mutuamente.

El cuerpo recibe los estímulos de las cosas temporales y mudables, cuyo conocimiento es indispensable para "desempeñar las funciones de esta vida".[19] De suyo, el cuerpo es bueno. Desde el punto de vista metafísico, su bondad se explica por el simple hecho de que es. Asimismo, en conformidad con la revelación cristiana, el cuerpo es bueno por cuanto es creación divina.[20] Como consecuencia de lo antes dicho, las noticias que los sentidos aportan acerca de las cosas son buenas en tanto que constituyen la actualización de la facultad natural de percibir.

Mediante la percepción de las perfecciones de los entes naturales, el hombre puede elevarse al conocimiento racional de Dios como causa de aquéllas. Tal es el fundamento de las llamadas *vías a posteriori* para la demostración de su existencia. Así entendida, la percepción desempeña un papel relevante en la comprensión del Creador a partir de las creaturas.

No obstante, la percepción de las realidades naturales que no conduce al conocimiento de ellas, sino al deseo desordenado que las eleva al rango de fines en sí mismos, entraña un riesgo de alienación. El deseo de posesión egoísta de las criaturas no es compatible con el amor libre y desinteresado al Creador, cuyos rasgos fenomenológicos declara san Pablo en el himno a la

[15] *Confesiones*, x, 10, 17.

[16] *Rom* 1, 20.

[17] *La trinidad*, xii, 5, 5.

[18] *La trinidad*, xi, 1, 1.

[19] *La trinidad*, xii, 12, 17.

[20] En este punto, es importante no perder de vista que "El pensamiento órfico-platónico, que considera el cuerpo como la prisión o la tumba del alma (*sôma-sema*), es extraño e, incluso, completamente contrario al mensaje del Nuevo Testamento y, al menos teóricamente, a la posterior tradición cristiana. A partir de aquí resulta evidente que también lo será la identificación maniquea del cuerpo con el mal y los 'deseos mundanos'" (L. Duch y J.-C. *Mèlich, op. cit*., p. 90).

caridad, de la *Primera Epístola a los Corintios*. La belleza, perfección, orden, armonía y bondad de las criaturas, son rastro de Dios para quien sabe reconocer en ellas la referencia a quien las creó. Sin embargo, con demasiada frecuencia, "los hombres se embriagan y olvidan a su creador; al no usar con templanza sino con avidez las cosas creadas, desprecian al creador".[21] Los sentidos son condición de posibilidad de la percepción de las obras divinas. No obstante, "si el alma se afana por conseguir lo que por el cuerpo percibe y obra movida por deseos de experiencia, de distinción, de contacto, y en ellas [se refiere a las cosas] pone el fin de su bien, haga lo que haga, su acción es torpeza [...] y en su interior se apodera de los simulacros falaces del mundo corpóreo y los combina con vano trabajo, hasta no parecerle fuera de esto nada divino; y así, avara en secreto, es fecunda en errores".[22]

A fin de olvidar al Creador, a causa del deseo desordenado de los bienes creados, san Agustín le recuerda al cristiano: "Dios no te prohíbe amar a estas cosas, sino que las ames poniendo en ellas tu felicidad; más bien, apruébalas y ámalas de modo de amar al creador".[23] Lo mejor es amar a las creaturas *por* Dios y *en* Dios. Amar a las creaturas por sí mismas y, a causa de eso, apartarse del Creador, es una terrible equivocación.

El olvido de sí como dispersión

Cuando la voluntad del hombre se aficiona a los bienes finitos, el movimiento de deseo que apunta hacia ellos no solamente provoca el olvido de Dios sino, ante todo, el olvido de sí; la completa absorción en el objeto cuya posesión anhela. Al proceder de ese modo, el hombre queda preso de su amor.

En virtud de su condición corpórea, el hombre puede poseer objetos —así como otra clase de bienes a los que cabe reducir a objetos— y disponer de ellos. De suyo, el acto de poseer carece de relevancia respecto de la manera en la que cada uno elige vivir y se proyecta hacia el futuro. Pero, quien pierde la distancia entre lo que es y los bienes que posee, se convierte en esclavo de sus posesiones.

Al olvidar que la posesión de las cosas no es un fin en sí mismo, surge el apego. El deseo desordenado de los bienes materiales genera un vínculo de dependencia a causa del cual el poseedor acaba siendo poseído por los primeros. Bajo el efecto del apego, el hombre vive centrado en la obtención, cuidado y conservación de éstas.

Quien hace de la posesión el sentido último de su existencia se torna esclavo de los bienes finitos, tanto si los posee como si sólo los desea. Para

---

21 *Homilías sobre la Primera Carta de San Juan a los Partos*, II, 11.
22 *La trinidad*, XII, 10, 15.
23 *Homilías sobre la Primera Carta de San Juan a los Partos*, II, 11.

disipar un posible equívoco, Marcel nos recuerda que la codicia es el elemento constitutivo del afán de posesión. Dicho de otro modo, "el haber existe ya, en el sentido más profundo, en el deseo o en la codicia. Desear es en cierto modo poseer sin poseer, y así se expresa esa especie de sufrimiento, de escozor, que es propia del deseo y que en el fondo es la expresión de una especie de contradicción, de fricción, en el interior de una situación insostenible".[24]

Por la posesión, el objeto queda sometido al designio del hombre. No obstante, dado que las cosas pueden deteriorarse o ser destruidas —ya sea por el paso del tiempo, a causa del uso o de que alguien más se adueñe de éstas—, el hecho de poseer exige el cuidado de lo poseído. Quien desea poseer algo lo considera valioso y digno de ser preservado —al menos en tanto se mantenga el deseo de gozar de ello—. Tal valoración provoca que la relación de utilidad se invierta: si el poseedor quiere seguir gozando del bien poseído, tiene que darle mantenimiento, repararlo, estar al pendiente de que se ubique en el lugar seguro. Acciones que, como es del todo evidente, convierten al hombre en servidor de lo que posee.

Cuando, en vez de dirigirse a Dios, el deseo del hombre se orienta a la posesión de los bienes finitos, surge la dispersión. Para san Agustín, el deseo de lo efímero es un movimiento que saca al hombre de sí para arrojarlo en el mundo que lo circunda. Quien vive disperso está volcado hacia las cosas, que se hallan fuera de él, en la exterioridad.

Por la dispersión, el hombre se torna mundano. Como explica san Agustín, en el contexto bíblico se habla de "mundo" en tres sentidos. En primera instancia, en su acepción metafísica, el término se aplica a la obra divina, puesto que "lo que hay en el mundo lo hizo Dios, esto es, el cielo y la tierra, el mar, el sol, la luna, las estrellas, seres que adornan los cielos. ¿Qué es lo que embellece el mar? Todo cuanto repta. ¿Y qué adorna la tierra? Los animales, los árboles, las aves. Todos estos seres se hallan en el mundo y Dios los hizo".[25] Por tanto, "mundo" equivale a creación; a naturaleza no divina.

En segundo lugar, "se denomina mundo no sólo a esta construcción levantada por Dios, es decir, el cielo y la tierra, el mar, el conjunto de seres visibles e invisibles. También se llama mundo a sus habitantes".[26] Así entendido, el mundo es el entorno de la vida cotidiana, puesto que, como explica Heidegger, "'Mundo' es algo dentro de lo que se puede *vivir*".[27]

[24] Gabriel Marcel, *Diario metafísico,* Madrid, Guadarrama, 1969, pp. 202-203.

[25] *Homilías sobre la Primera Carta de San Juan a los Partos*, II, 11.

[26] *Homilías sobre la Primera Carta de San Juan a los Partos*, II, 12a.

[27] Martin Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 42.

Evidentemente, el mundo circundante al que se alude —en cuyo seno le hacen frente al hombre no sólo las cosas, sino también los otros, así como los productos de la ciencia, del arte y, en general, de la cultura— tiene por condición de posibilidad la existencia del mundo en su primera acepción. Como explica Arendt, "es más bien de la fábrica hecha por Dios (*fabrica Dei*) de la creación predada, de donde el hombre hace el mundo y se hace a sí mismo parte integrante del mundo".[28]

Finalmente, se entiende por "mundo" el conjunto de los amadores del mundo, por lo cual se afirma, a propósito del Creador, que "*el mundo fue hecho mediante él, mas el mundo no le conoció*. Por cierto, ¿acaso los cielos no han conocido a su Creador, o los ángeles no han conocido a su Creador, o los astros no han conocido a su Creador, a quien confiesan los demonios? Todo ha dado testimonio por doquier. Pero ¿quiénes no le han reconocido? Quienes, porque aman al mundo, reciben el nombre de mundo".[29]

Con base en lo antes dicho, se torna evidente el sentido de la equivalencia "mundano-no espiritual".[30]

Vivir en el mundo (conforme a su segunda acepción) no es lo mismo que ser un hombre mundano. Se puede vivir en el mundo sin ser del mundo; vivir como exiliado, orientando el deseo que define la propia esencia hacia Dios. En tal caso, la relación con el mundo (tanto en su primera como en su segunda acepción) no está mediada por el apego. Quien ama a Dios, en vez de dispersarse en el deseo de los bienes finitos y temporales, habita el mundo como peregrino. En palabras de san Agustín, "son, pues, amantes de este mundo porque habitan en él por amor a él; de igual manera son habitantes del cielo aquellos cuyos corazones están en lo alto, aunque con el cuerpo caminen por la tierra".[31]

La vida como tentación

El hecho de vivir en el mundo esforzándose diariamente por no ser mundano provoca en el cristiano el sentimiento de ser una pesada carga para sí mismo. Quien vive en el mundo —en la tierra, bajo el cielo, en compañía del prójimo—, pero tiene puesto su deseo en la unión con Dios y, a causa de la inflamación amorosa que provoca su experiencia, hace cuanto está en su poder para no apartarse del camino de salvación, habita el mundo "bajo el signo del destierro y la incomodidad".[32]

[28] Hannah Arendt, *El concepto de amor en San Agustín*, Madrid, Encuentro, 2001, p. 93.

[29] *Tratados sobre el Evangelio de San Juan*, II, 11.

[30] M. Heidegger, *Estudios de mística medieval*, Madrid, Siruela, 1997, p. 91.

[31] *Homilías sobre la Primera Carta de San Juan a los Partos*, II, 12.

[32] Diego Rosales, "El deseo de lo absoluto. La fenomenología de Lacoste desde Heide-

Es un error pensar que, por el hecho de haber hecho propio el proyecto existencial de la salvación, la vida del hombre religioso transcurre en una absoluta calma. Hay quienes sostienen que "la religión pertenece al reino de la impropiedad porque ejerce una función encubridora. Sin justificar su afirmación en el testimonio de quienes han llevado la experiencia religiosa hasta su realización máxima (los místicos) [...] No prestando atención más que a la fe del carbonero, Heidegger concluye que la religión es una tecnología para ocultar el enigma de la existencia".[33]

Frente a tales críticas, cabe señalar que, ciertamente, vivida desde la inautenticidad, la religión tiene un efecto tranquilizante en las conciencias. Ya que, al anticipar la respuesta a las preguntas más acuciantes de la existencia —¿quién soy yo?, ¿por qué, pudiendo no ser, existo? y ¿cuál es el propósito último de mi existencia? —, evita que surjan el extrañamiento y la admiración del hombre ante sí mismo. Sin embargo, cuando la religión se asume como un proyecto existencial que determina sus acciones, omisiones, discursos, silencios y renuncias, lejos de actuar como narcótico capaz de impedir el descubrimiento de uno mismo como enigma, coloca al hombre ante la difícil tarea de sostenerse en su elección, pese a todo. Lo cual, como bien sabe cualquiera que lo haya intentado, no es sencillo de ninguna manera.

Al describir los rasgos fenomenológicos de la existencia cristiana, san Agustín hace ver que, por cuanto el deseo constituye la esencia del hombre, este último vive "hasta el final regido por el *appetitus* que nace del *cor inquietum*".[34] Para alcanzar la unión con Dios —que conduce a la felicidad, entendida como descanso de la voluntad en un Bien Perfecto, inmutable y eterno—, el cristiano tiene que orientar su deseo hacia el Creador y olvidarse de las criaturas, cuya sola presencia constituye un riesgo de extravío. Dicha orientación es algo que se elige en cada circunstancia y no de una vez por todas. De ahí que, para quien anhela la experiencia amorosa de Dios, la vida sea una continua tentación.

La tentación es un fenómeno que tiene lugar en la vida cotidiana del cristiano; en la facticidad de la existencia, cuyas posibilidades se despliegan en el "mundo", entendido conforme a las tres acepciones antes mencionadas, ya que es en la "fábrica de Dios", en la que los hombres construyen sus moradas, donde tiene lugar la manifestación de los bienes finitos y mudables, cuyo deseo no ordenado provoca la dispersión. Al hacerse uno

---

gger y Agustín de Hipona", *Acta Mexicana de Fenomenología. Revista de Investigación Filosófica y Científica*, núm. 1, 2016, p. 132.

[33] Lucero González, "Impropiedad, propiedad y caída en *Ser y tiempo*. El pensamiento de Heidegger en torno a la experiencia religiosa", *Open Insight*, núm. 16, 2018, p. 171.

[34] D. Rosales, *op. cit.,* p. 132.

con el mundo —puesto que el deseo tiene el poder de igualar al amante con la realidad amada— el hombre se torna mundano.

Cada uno es semejante al objeto de su amor: quien ama al mundo se hace mundo; quien ama a Dios, por la acción de la gracia, deviene Dios por participación. De ahí la exhortación. "No améis al mundo ni las cosas que están en el mundo […] Porque todo lo que hay en el mundo es concupiscencia de la carne, concupiscencia de los ojos y ambición mundana."[35]

Por lo que hace a la primera modalidad de la dispersión, la interpretación fenomenológica pone al descubierto que, a diferencia de la corporalidad, la "carne" no es una estructura fundamental del ser del hombre, sino una tendencia de su ser que, al desarrollarse, da origen a un modo de habitar el mundo que se contrapone a la búsqueda de la salvación. En relación con lo anterior, san Pablo admite: "Bien conozco que nada de bueno hay en mí, quiero decir, en mi carne. Pues aunque hallo en mí la voluntad para hacer el bien, no hallo cómo cumplirla, por cuanto no hago el bien que quiero; antes bien el mal que no quiero [...] Veo otra ley en mis miembros, que lucha contra la ley de mi mente y me sojuzga a la ley del pecado, que está en los miembros de mi cuerpo".[36] Con ello, da a entender que quien se deja arrastrar por la concupiscencia de la carne habita el mundo tomando como criterio último de su acción "la delectación de todos los sentidos y voluptuosidades".[37]

Como ya se ha señalado, los sentidos pueden ser una vía remota para el encuentro con Dios. En la satisfacción de las necesidades relativas a la corporalidad se halla un placer natural. El desorden de la voluntad inherente a la concupiscencia de la carne, entendida como "amor desordenado de los placeres de los sentidos",[38] aparece cuando el placer constituye el fin último de la acción y no una consecuencia accidental del obrar. En este contexto, es preciso situar la confesión agustiniana "no tengo peor enemigo que este mi cuerpo en quien vivo, que siempre es mi daño, como un león destrozado que tiene costumbre de hacerme pedazos por todas partes como una pestilencial enfermedad".[39]

Es decisión del hombre vivir conforme a los dictados de la carne o del espíritu. El núcleo central del mensaje evangélico de san Pablo consiste en un llamado a que los cristianos abandonen la vida "según la carne" y adopten la libertad de la vida "según el espíritu". ¿Cómo evitar que la satis-

[35] 1 *Jn* 2, 15-16.

[36] *Rom* 7, 18-19.

[37] *Confesiones*, x, 35, 54.

[38] Adolph Tanquerey, *Compendio de teología ascética y mística*, Madrid, Palabra, 1990, p. 136.

[39] *Suspiros*, xix.

facción de las necesidades a las que estamos sometidos en virtud de nuestra condición corpórea no derive en concupiscencia de la carne? De acuerdo con san Agustín, cuando el alma "quiere romper las cadenas que la retienen cautiva en esta prisión carnal",[40], adopta como máxima no amar aquello de lo que sólo cabe servirse, por su condición de utensilio. Los hombres desean "comer, beber, hacer el amor, tener a mano esos placeres. ¿Acaso no hay en ellos una medida asumible? O, cuando se dice: 'No améis esas cosas', ¿se dice mirando a que no comáis, no bebáis o no procreéis hijos? No es eso lo que se dice. Pero haya mesura en esas cosas en atención al creador, para que no os aten con ese amor. No améis para gozar de ello, algo que debéis tener sólo para usarlo".[41]

No obstante, a fin de no caer en algún tipo de pelagianismo, es necesario admitir lo siguiente. Ante la tentación constante, sólo queda disponerse favorablemente, mediante la negación de todas aquellas acciones que nos apartan de su proximidad, para que el deleite de la experiencia de Dios nos mantenga a salvo del anhelo desordenado, "que tiene por objeto el regalo de los sentidos y deleites".[42] Por lo cual, en diálogo con Dios, dice san Agustín: "*Oye*, Señor*, mi oración*, a fin de que no desfallezca mi alma bajo tu disciplina ni me canse en confesar tus misericordias, con las cuales me sacaste de mis pésimos caminos, para serme dulce sobre todas las dulzuras que seguí, y así te ame fortísimamente, y estreche tu mano con todo mi corazón, y me libres de toda tentación hasta el fin".[43]

La concupiscencia de los ojos es el deseo de conocer las cosas por sí mismas, en la que se delata una preocupación por las significatividades del mundo circundante. Dicha curiosidad consiste en la "pasión de saber siempre más y más".[44] Se trata de un deseo de conocer que asume la forma de apetito. El cual busca saciarse a través de la percepción de lo que ocurre en el entorno de la vida cotidiana.

La curiosidad "es el deseo inmoderado de ver, de oír, de saber lo que pasa en el mundo, y las secretas intrigas que allá se enredan; no para sacar un provecho espiritual, sino para gozar de tan frívolo conocimiento".[45] Dicho deseo no es necesariamente un anhelo de experiencias sensibles placenteras. La curiosidad puede ser suscitada por el espectáculo de lo desagradable o por lo feo. Ejemplo de ello es la experiencia de Alipio ante el juego de gladiadores que san Agustín relata en sus *Confesiones*.

---

[40] *Meditaciones*, XXVI.
[41] *Homilías sobre la Primera Carta de San Juan a los Partos*, II, 12.
[42] *Confesiones*, X, 35, 54.
[43] *Confesiones*, I, 15, 24.
[44] *Confesiones*, X, 35, 54.
[45] A. Tanquerey, *op. cit*., p. 139.

> Cuando llegaron y se colocaron en los sitios que pudieron, todo el anfiteatro hervía ya en cruelísimos deleites, pero Alipio, habiendo cerrado las puertas de sus ojos, prohibió a su alma salir de sí a ver tanta maldad [pero] en un lance de la lucha fue tan grande y vehemente la gritería de la turba, que, vencido de la curiosidad y creyéndose suficientemente fuerte para despreciar y vencer lo que viera, fuese lo que fuese, abrió los ojos y [...] tan pronto como vio aquella sangre, bebió con ella la crueldad y no apartó la vista de ella, sino que la fijó con detención, con lo que se enfurecía sin saberlo, y se deleitaba con el crimen de la lucha, y se embriagaba con tan sangriento placer.[46]

La tercera forma de la tentación es la búsqueda del honor, que nace de la preocupación por el mundo compartido; consiste en "desear ser temido y amado de los hombres, no por otra cosa sino para tener en esto un gozo".[47] Quienes se dejan llevar por ella, se convierten en amantes del reconocimiento. El propósito último de sus acciones y discursos es aparecer como dignos de ser admirados ante aquellos cuya opinión consideran valiosa. Como aclara san Agustín, este tipo de ambición nace del orgullo.

El motivo por el cual dicha tentación debe ser vencida es su oposición a la humildad, a la que san Agustín considera como la raíz de las virtudes. El *Nuevo Testamento* contiene una revelación fundamental: "Sois dioses e hijos del Altísimo todos".[48] A pesar de su baja condición, que hace de él un ser temporal, finito e inclinado a la dispersión, el fin sobrenatural del hombre es convertirse en Dios por participación; alcanzar la deificación, mediante el poder de la gracia. "Dios nos llama para que dejemos de ser hombres. Esta dichosa transformación no se verifica si antes no reconocemos nuestra condición de hombres. Hay que partir de la humildad para elevarse a aquella altura. Si, por el contrario, nos persuadimos de que somos algo, cuando en realidad no somos nada, corremos el peligro no sólo de no recibir lo que nos falta, sino de perder lo que somos."[49]

Para llegar a la plenitud para la cual fue creado, el hombre no debe cultivar el orgullo. Antes bien, bajo la conciencia de sus imperfecciones morales y espirituales —que el autoconocimiento saca a la luz—, debe reconocer que no hay motivos para enorgullecerse de sí mismo. Quien asume como proyecto existencial la unión con Dios en Cristo no puede, al mismo tiempo, pretender brillar en la esfera pública. No se puede ser amante del reconocimiento y seguidor de Cristo, puesto que para alcanzar

[46] *Confesiones*, VI, 8, 13.
[47] *Confesiones*, X, 36, 59.
[48] *Sal* 82, 6.
[49] *Tratados sobre el Evangelio de San Juan*, I, 4.

la inmortalidad y dejar huella en la memoria colectiva hay que perseguir la grandeza; mientras que imitar a Cristo exige revestirse de su humildad y luchar contra el vano orgullo de sí.

Concupiscencia y miseria

El mundo, en su triple acepción antes expuesta, constituye el ámbito de manifestación de lo que, a causa de su carácter finito, mudable y transitorio, no ofrece estabilidad. San Agustín aconseja no amar los bienes que pueblan el mundo argumentando que "no debe ser amado aquello que al que ama y al que goza le puede ser arrebatado".[50]

El amor que se dirige al mundo, nacido de la concupiscencia de la carne, de la concupiscencia de los ojos y de la ambición de los honores mundanos, no sólo aparta al hombre de Dios. Ante todo, trae consigo decepción y miseria. Quien espera obtener del mundo la satisfacción de su deseo de plenitud —de su "deseo de ser"—, tarde o temprano descubre que la suya es una pasión inútil. Ya que, en el mismo instante en que se realiza su deseo —siempre que éste tenga por objeto algún bien finito—, la voluntad se proyecta hacia algo más. En contra de toda expectativa, cuando el deseo alcanza su cumplimiento, necesariamente, se ve rebasado hacia una nueva dirección.

La concupiscencia aleja al hombre de sí mismo; lo saca de sí para arrojarlo en la exterioridad. El deseo es un movimiento de éxtasis, en el sentido de que dirige la voluntad hacia un objeto que se haya en el mundo circundante. Por tal motivo, quien vive enredado en los lazos del deseo suscitado por los bienes finitos, está fuera de sí; entregado al mundo.

Las criaturas son buenas en sí mismas. En palabras de san Agustín, "todos los bienes, sean corporales o espirituales, vienen siempre de Vos, Dios y Señor mío".[51] El problema aparece cuando el hombre, "con los bienes más bajos e inferiores que hay, deja los mayores y soberanos bienes".[52]

La insatisfacción es una nota esencial de las existencias mundanas. Lo anterior obedece a que los bienes mundanos no pueden colmar el anhelo de plenitud del hombre. Ciertamente, el hombre es responsable de su miseria. Por supuesto, al afirmar que los hombres "son desgraciados por su propia voluntad, no queremos significar que quieran ser desgraciados, sino que son de una voluntad tal, que a ella sigue necesariamente la desgracia, aun sin quererla ellos.[53]

[50] *Ochenta y tres cuestiones diversas*, 35, 1

[51] *Confesiones*, I, 6, 7.

[52] *Confesiones*, II, 5, 10.

[53] *Del libre albedrío*, I, 14, 30.

El olvido de sí como felicidad

El amor a los bienes perecederos impide el descanso de la voluntad, que constituye la esencia de la vida feliz. La constante insatisfacción que nace del disfrute de los bienes finitos incita al hombre a saltar de un objeto de deseo a otro.

¿Por qué, aun cuando su experiencia le muestra que no es en el plano de la inmanencia donde se puede alcanzar la plenitud anhelada, el hombre sigue afanándose por poseer bienes finitos? Quien no ha tenido experiencia del Bien Perfecto sólo puede desear lo que conoce.

Así como no puede descubrir la causa de su infelicidad por sus propios medios, al margen de su experiencia transformadora, el hombre tampoco puede comprender que para ser feliz "sólo Dios basta". Quien no ha sido alcanzado por la manifestación de su presencia amorosa, es incapaz de declarar: "¡oh alma!, a ti nada te basta a no ser quien te creó. Cualquier otra cosa que cojas es una miseria, puesto que a ti sólo te puede bastar quien te hizo a imagen suya".[54]

Cuando la voluntad está habituada a gozar únicamente de los bienes finitos y temporales, los bienes espirituales y eternos le fastidian. A propósito de esto último, haciendo memoria de su vida antes de la conversión, comparando la presencia divina al alimento celestial, san Agustín reconoce con humildad: "Estaba muy falto y necesitado de aquel interior alimento, que sois Vos mismo, Dios mío; y no tenía hambre ni apetito de él, antes estaba sin deseo alguno de los alimentos incorruptibles, no porque estuviese lleno y harto de ellos, sino porque me causaban tanto más fastidio cuanto más vacío y falto de ellos estaba".[55]

El deseo constituye la esencia del hombre. No cabe imaginar un ser humano que carezca del hambre y de la sed del Bien Perfecto. Con cada uno de los proyectos existenciales que abraza, lo que el hombre persigue, aun si no es consciente de ello, es la experiencia de Dios. Sin embargo, mientras Dios no se le muestra, es incapaz de comprender vitalmente que Él es el Bien Perfecto, al que se dirige su amor como anhelo. Sólo estando en la proximidad de "la infinitud de Dios podemos acceder a alguna comprensión respecto de la clase de seres que somos —moviéndonos a través del tiempo y 'llegando a ser' nosotros mismos en el encuentro con otro inextinguible".[56]

[54] *Sermón* 125, 11.

[55] *Confesiones*, III, 1, 1.

[56] Rowan Williams, *Sobre San Agustín. Un enfoque renovado y vivificador del pensamiento agustiniano*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2016, p. 23.

No se puede caer en la cuenta de la dispersión en la que se vive, sino por obra de la atracción amorosa por parte de Dios. Sin la experiencia de Dios, el hombre es incapaz de desear otra cosa que los bienes finitos. No obstante, la visión fugaz de lo divino es eficaz, puesto que, gracias a ella, el alma "que iba disipada, vuelve avergonzada".[57]

Es un error pensar que si alguien vive disperso es porque Dios así lo quiere, puesto que si quisiera sacarlo de su miseria ya se le habría mostrado para hacerle comprender que no es en el deseo de lo efímero donde se haya la felicidad. La experiencia de Dios no puede ser provocada ni producida, pero sí impedida. La mostración de lo divino es obra de la gracia y, por tanto, no obedece a mérito alguno en el hombre. Sin embargo, por cuanto la gracia no destruye la capacidad de elección del hombre, este último tiene la capacidad de cerrarse a la manifestación gratuita de la presencia de Dios y, con ello, despreciar el don de la salvación.

La relación entre gracia y libertad es misteriosa. De ahí que no se pueda interpretar en un sentido unívoco la relación que, a lo largo de las generaciones, Dios entabla con cada uno de los hombres para convocarlos a la vida eterna. Con todo, la enseñanza de san Agustín al respecto resulta en extremo valiosa: Dios se muestra al hombre de forma absolutamente gratuita. Sin embargo, para reconocer el momento en que el pan celestial desciende de lo alto, el hombre debe tener limpio el paladar. De otro modo, jamás experimentará hambre de Dios. "Nuestro Señor Jesucristo [...] dijo que el pan venido del cielo es él, *los judíos* murmuraron y dijeron: *¿Acaso éste no es Jesús, el hijo de José, cuyos padre y madre conocemos?* [...] Ésos estaban lejos del pan venido del cielo y no sabían tener hambre de él. Tenían enferma la garganta del corazón, eran sordos aun abiertos los oídos, veían y estaban ciegos. Por cierto, ese pan exige el hambre del hombre interior."[58]

Sólo tras el encuentro personal con Dios el hombre descubre que el amor a los bienes mundanos conduce al desprecio del único bien permanente. Entonces logra entender el origen de su miseria y está en condiciones de hacer suyas las palabras de san Agustín: "como no erais Vos aquellas vanas ficciones, no me nutría con ellas ni medraba, antes bien me enflaquecía más y consumía".[59] De suerte que "amando la vida bienaventurada, temía buscarla en Vos, donde tiene su asiento; y así, huyendo de ella, era como la buscaba".[60]

El hombre sólo puede concebir a Dios como fin sobrenatural de la existencia, a partir de una experiencia de encuentro con Cristo. De ese

[57] *Sermón* 142, 3.
[58] *Tratados sobre el evangelio de San Juan*, XXVI, 1.
[59] *Confesiones*, III, 6, 10.
[60] *Confesiones*, VI, 11, 20.

modo, descubre en Dios "una dulzura incomparablemente mayor que la de todos los engañosos deleites que antes seguía",[61] lo cual provoca una reorientación del deseo que aparta la voluntad de los bienes mundanos y la concentra en Dios.

La seducción de lo divino hace al hombre olvidarse "de estas cosas perecederas y transitorias en tanto grado, que no llore, ni me alegre con ellas, ni tema alguna de ellas, ni las ame, ni me deje llevar de las prósperas, ni abatan las adversas".[62] Para san Agustín, "Dios ha de ser amado de tal manera que, si es posible, nos olvidemos de nosotros mismos por amor a él. ¿En qué consiste, entonces, el paso a dar? El alma se olvidó de sí misma, mas por amor al mundo; olvídese ahora de sí misma, mas por amor al autor del mundo".[63] Únicamente el amor divino tiene la fuerza para desalojar la voluntad del deseo desordenado que hace al hombre mundano.

El amor al mundo provoca que el hombre se olvide de sí mismo y se pierda en las creaturas. Por su parte, el anhelo que apunta a Dios se expresa como un movimiento de salida en pos de la experiencia de un deleite superior y eterno: "el que te conoce, te ama; se olvida de sí y te ama más que a sí; se aparta de sí, y viene a ti, para gozarse de ti".[64] Ambos tipos de amor surgen de una misma raíz.

Empero, el olvido de sí mismo por amor a Dios, aun cuando no responde al ideal de vida cristiana, sí es el comienzo del proceso que culmina en la unión amorosa con el Amado. En su fase inicial, la experiencia religiosa cristiana es, por necesidad, erótica. El hombre requiere descubrir en Dios una fuente de deleite muy superior al que le otorgan los bienes mundanos para atreverse a hacer cuanto de él depende para realizar el fin sobrenatural para el cual fue creado: amar y conocer a Dios como él se conoce y se ama a sí mismo. Tal es el sentido de las palabras de san Agustín: "Que tu fuego saludable reanime mi tibieza e indiferencia, y que todo mi ser sea abrasado por tus divinas llamas. Haz que beba del torrente de tus delicias para que después no sienta ningún gusto por las dulzuras ponzoñosas del mundo".[65]

El movimiento de éxtasis con el que comienza la vida religiosa, avanza en dos direcciones. En primer lugar, tal movimiento provoca el retorno del hombre a sí mismo. De esta manera, el hombre descubre en su interioridad la huella de una realidad más profunda y esencial, a la que identifica como su origen y fin último: el Dios escondido del cristianismo, que se halla "más dentro de mí que lo más interior que hay en mí mismo y más elevado y

---

[61] *Confesiones*, I, 15, 24.
[62] *Suspiros*, XIII.
[63] *Sermón*, 142, 3.
[64] *Soliloquios del alma a Dios*, I.
[65] *Meditaciones*, IX.

superior que lo más elevado y sumo de mi alma”.[66] Puesto que la presencia de Dios es un tesoro enterrado en las profundidades de la interioridad, para encontrar el lugar donde se halla es preciso esconderse en sí mismo. No es en el mundo circundante donde cabe reconocer —al menos no en los comienzos de la experiencia religiosa— la manifestación de Dios, sino en el “hombre interior”.

En segundo término, la concentración del deseo en Dios es principio del recogimiento, entendido como movimiento existencial contrario a la dispersión. Una vez que el deseo de Dios ha comenzado a desarrollarse en la voluntad, el que antes vivía como mundano comienza a vivir conforme a los dictados del espíritu. Motivo por el cual, en actitud orante, san Agustín dice: Te invoco, “para que me reunáis y saquéis también de la disposición y distraimiento que ha dividido mi corazón en tantos trozos como objetos ha amado diferentes, mientras he estado separado de Vos”.[67]

Para san Agustín, la búsqueda de la eternidad se concreta en el olvido del presente y de sí mismo, que conduce al hombre al encuentro con Dios, entendido como “la meta inalcanzable del anhelo del hombre (inalcanzable, si no es ella la que sale al final a nuestro encuentro; pero ¿cómo podría no hacerlo, siendo ella lo que es?”[68] Tan pronto comienza a experimentar la seducción de lo divino —que sale a su encuentro con el propósito de enamorarlo y ganarlo para sí—, el hombre comprende que sólo Dios puede dar respuesta a su anhelo de plenitud.

La experiencia de Dios es para el hombre principio y fundamento de un modo de habitar el mundo compartido que, caracterizado por el olvido de sí por amor a Aquel de quien todo procede y a donde todo ha de volver, lo embarga de felicidad. Conforme va profundizando en el conocimiento amoroso de Dios, “el cristiano tiene la conciencia de que esta facticidad no puede obtenerse por sus propias fuerzas, sino que procede de Dios —fenómeno de la acción de la gracia”.[69]

Conclusión

Para responder a la pregunta ¿quién es el hombre?, san Agustín no sólo reflexiona sobre la relación del hombre con el mundo y consigo mismo; ante todo, medita largamente sobre la relación esencial entre el hombre y Dios.

[66] *Confesiones*, III, 6, 11.

[67] *Confesiones*, II, 1, 1.

[68] Miguel García-Baró, “Más yo que yo mismo. Un ensayo fundamental de la filosofía de la mística”, en Juan Martín Velasco (ed.), *La experiencia mística. Estudio Interdisciplinar*, Madrid, Trotta-Ayuntamiento de Ávila-Centro Internacional de Estudios Místicos, 2004, p. 300.

[69] M. Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*, p. 114.

Para ello, emprende un camino de búsqueda interior que culmina felizmente en el descubrimiento de la presencia escondida de Dios en las profundidades del alma.

Lo único que el autoconocimiento deja al descubierto es el hecho de que la felicidad por la que todo hombre suspira no puede hallarse en la posesión ni en el disfrute de los bienes mundanos. Lo cual obedece al hecho de que "el amor del mundo y de la carne es un amor lleno de ansiedad y de turbación, que no permite vivir tranquilas a las almas donde penetra, solicitándolas continuamente con sospechas, turbaciones y temores de toda clase".[70]

Guiados por el anhelo de permanencia, cuando los hombres orientan equivocadamente su deseo hacia los bienes mundanos y buscan eternizar las cosas y al prójimo, no hacen sino labrar su propia miseria. Quien no ha sido favorecido con la experiencia de Bien Perfecto y vive disperso en los bienes finitos, suele creer que la posesión y disfrute de éstos es garantía de la felicidad. Sin embargo, lo que de hecho ocurre es todo lo contrario. Puesto que, sin saberlo, tal tipo de hombre busca la satisfacción de su deseo en el lugar equivocado: en la exterioridad donde nada permanece ni es por sí mismo. Es así como "el alma se hace delincuente cuando se aparta de Vos y busca fuera de Vos aquellos bienes que ni puede hallar cabales y sin mezcla hasta que se vuelva a Vos".[71]

Ahora bien, desde una perspectiva estrictamente filosófica, la pregunta que se impone es si del deseo de plenitud se sigue la existencia de Dios. ¿La estructura intencional de la voluntad, cuya satisfacción exige la existencia de un Bien Perfecto y eterno, prueba que Dios existe? Si ese fuera el caso, sería forzoso concluir que Dios no es más que "la proyección de un inmenso objeto de deseo, la respuesta definida a unas preguntas o unos anhelos determinados, pero humanamente imposibles de responder o satisfacer".[72]

Sólo la manifestación de Dios, su acontecer en la vida del hombre, puede hacerle comprender a este último que sus expectativas no son vanas. Dicha manifestación no se puede producir. Lo único que le queda al hombre es permanecer abierto, a la espera de lo inesperado, para que, cuando llegue la gracia, esté en condiciones de reconocer su donación.

Con todo, si el deseo de plenitud y felicidad es, de forma implícita, un deseo encubierto de Dios, es también una experiencia incipiente de su presencia. Desear a Dios es ya poseerlo como faltante; añorar su proximidad desde la lejanía de su ausencia. A toda invocación subyace una experiencia incipiente de lo buscado. De ahí la necesidad de rogar, como san Agustín:

---

[70] San Agustín, *Meditaciones*, xxxv.

[71] San Agustín, *Confesiones*, ii, 4, 14.

[72] R. Williams, *op. cit.*, p. 30.

"Dios mío, haz que mi corazón te desee, y te busque deseándote, te encuentre buscándote, te ame encontrándote".[73]

La experiencia religiosa cristiana es un proceso de transformación existencial, originado, sostenido y consumado por la manifestación elusiva de Dios en Cristo. Al medirse con la presencia inefable de la divinidad, el hombre se siente lleno de temor y temblor ante un amor de orden sobrenatural que lo desborda, lo sostiene y lo renueva. Lo más sorprendente de todo es que dicha experiencia no sólo otorga al hombre el conocimiento de quien lo creó por amor y para amar. Al tiempo que comprende la presencia de Dios en él —a manera de rastro o vestigio—, el hombre se conoce a sí mismo en Dios. De tal suerte, se reconoce como una creatura falible, temporal, con tendencias carnales; un ente finito que alberga en su interior un deseo de sentido infinito al que sólo puede dar satisfacción un bien perfecto y eterno.

[73] *Meditaciones*, I.

MÉXICO NEGRO. UN DESAFÍO SOCIOCULTURAL PARA EL RECONOCIMIENTO

Tristano Volpato*

Resumen El artículo discute tres conceptos fundamentales para el reconocimiento de la población africana de México: *afromexicano*, *afrodescendiente* y *negro*. La discusión representa una crítica teórico-empírica al modelo empleado por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (Inegi) para el levantamiento de la *Encuesta Intercensal 2015* y al reciente reconocimiento constitucional de la presencia afromexicana a nivel nacional.

Abstract The aim of the article is discussing three core concepts for the recognition of the African population of Mexico: *Afro-Mexican, Afro-descendant* and *black*. The paper presents a theoretical-empirical critique of the model used by Instituto Nacional de Estadística y Geografía (Inegi) for the *2015 Intercensal Survey* and the recent constitutional recognition of the Afro-Mexican presence at the national level.

* Universidad Intercontinental, México.

Palabras clave
Afromexicano, identidad, metodología

Keywords
Afro-Mexican, identity, methodology

Mama, see the Negro! I'm frightened![1]

El método empleado por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (Inegi) para el levantamiento de la pregunta sobre "autodeterminación afrodescendiente", en la *Encuesta Intercensal 2015*, muestra errores fundamentales en el registro cualitativo de percepción y autopercepción.

El cuestionario del Instituto se compone de 90 preguntas. De éstas, cinco recopilan información *etnocultural* (condición de indigenismo)[2] y una busca la autodeterminación de los afrodescendientes.[3] En este caso, el error de medición es múltiple.

Al emplear la fórmula "se considera negra(o), es decir", el texto sugiere que los conceptos incluidos en la pregunta tienen el mismo significado, por lo que al responder sí o no, los entrevistados confirman identificarse con las tres categorías por las que se está preguntando o, por el contrario, con ninguna de ellas. De esa forma, en lugar de ofrecer opciones de respuesta a los entrevistados, el interrogante, apriorísticamente, excluye categorías con las cuales las personas se hubieran identificado. Además, al considerar el término *negro* como un sinónimo de afromexicano y afrodescendiente, la pregunta indirectamente impone un criterio nacional, no local, de reconocimiento.

En este sentido, el método que se empleó para la encuesta destinada a la Costa Chica de Oaxaca, acerca del proceso de autodeterminación de afrodescendencia, demuestra que no fue diseñada para obtener informa-

[1] Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks*, Londres, Pluto Press, 2008.

[2] Pregunta 10: De acuerdo con su cultura ¿(Nombre) se considera indígena?; preg. 13: *¿(Nombre) habla algún dialecto o lengua indígena?*; preg. 14: *¿Qué dialecto o lengua indígena habla?*; preg. 15: *¿(Nombre) habla también español?*; preg. 16: *¿(Nombre) entiende algún dialecto o lengua indígena?* Inegi, *Encuesta Intercensal 2015. Síntesis metodológica y conceptual*, México, Inegi, 2015b, pp. 197, 198.

[3] La pregunta es: De acuerdo con su cultura, historia y tradiciones, ¿(Nombre) se considera negra(o), es decir, afromexicana(o) o afrodescendiente? *Vid*. sección III del "Cuestionario para viviendas particulares habitadas y población"; *Encuesta Intercensal 2015…*, Inegi, pp. 193-203.

ción acerca de lo que las personas consideran que sea el grupo de pertenencia con el que más tienen afinidad, sino para registrar a la población bajo una definición que, en última instancia, resulta institucionalmente conveniente. La "condición de afrodescendencia" derivada de la observación de las comunidades y sus criterios para detectar su propia identidad colectiva, dispone de un abanico de matices socioculturales lo suficientemente amplio para garantizar estatus y equidad para la población residente en los asentamientos estudiados.

Esto significa que las comunidades ya cuentan con los elementos socioculturales que les permite determinar parámetros de reconocimiento de su propia identidad, faltando, en cambio, un criterio metodológico que permita reunir tales percepciones en un índice que defina unívocamente un "concepto clave" para la autodeterminación. Así, los parámetros que definen la adscripción colectiva de los pobladores a sus respectivos grupos culturales difieren profundamente de la definición que el Inegi decidió implementar para la identificación de la población objetivo.

Si se definen los conceptos de afrodescendiente, afromexicano y negro, de manera separada, éstos ocultan significados teórico-empíricos muy distintos entre sí, como el origen territorial asociado a la memoria colectiva, la nacionalidad combinada con las raíces africanas subsaharianas y la percepción estética de los individuos, convirtiéndose éste en un criterio de selección al estilo estadounidense (*one drop blood*, "una gota de sangre")[4] que no responde a las necesidades culturales locales. Entonces, más allá de no medir correctamente la identidad local, dicha metodología de estudio tampoco resulta adecuada para captar la elección colectiva de los actores acerca del autoreconocimiento comunitario.

Específicamente, los tres conceptos no sólo se distinguen el uno del otro por su etimología lingüística (determinante, al momento de entender el origen de cada término y su implicación teórica específica), también por su relevancia contextual; pues existe una diferencia radical entre la determinación del estatus social construido sobre los derechos de la minoría, sobre la determinación de la ciudadanía o los orígenes culturales, o a partir de un factor propiamente estético. En el primer caso, la centralidad de la jurisprudencia es clave. En el segundo, la interacción del modelo multicultural con el contexto determina la tipología de inclusión y/o integración de las minorías en el tejido sociocultural nacional. En el tercero, el racismo y el prejuicio determinan los roles sociales y el comportamiento colectivo dominante.

[4] Según el principio de "una gota de sangre", una persona que cuente con, por lo menos, un ancestro afrodescendiente, se considera parte de este grupo, sin necesidad de mayores implicaciones legales.

Tales diferencias conceptuales justifican la crítica a la metodología empleada por el instituto y demandan una definición teórica que pueda corregir el acercamiento que los investigadores del Inegi; del Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (Conapred), y del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) consideraron adecuado en la complementación del interrogante número 7 de la *Encuesta Intercensal 2015*.

De la ciudadanía mexicana

En cuanto al concepto afromexicano, éste implica un sentido de nacionalidad que no incluye necesariamente la pertenencia; pues ser parte de cierto ambiente cultural sobrentiende dimensiones múltiples del reconocimiento cristalizadas por factores de cohesión y compromiso con el contexto.[5] Específicamente, la dinámica de reconocimiento mutuo como miembros del mismo grupo pasa a través de la identificación que cada actor percibe como propia, gracias a la influencia recibida por el grupo de referencia; de esa manera, se acentúa la dependencia de los miembros con respecto del grupo mismo.

En cambio, el compromiso se construye a partir de los sentimientos de vinculación de los individuos con la comunidad, de su disposición a participar de manera activa en la organización del grupo y de sus actividades y de la construcción de significados compartidos creados por la existencia de universos simbólicos producidos colectiva y subjetivamente. En este sentido, la cohesión será el resultado de todas las fuerzas que actúan sobre los miembros para que éstos permanezcan en el grupo.[6] Tales fuerzas se transformarán en dinámicas de interdependencia para los individuos que, en conjunto, complementan y crean la comunidad.[7] En este caso, entre los grupos y sus miembros se establece una relación de interdependencia mutua cuyos efectos derivan de una combinación específica de factores culturales, lingüísticos o religiosos, o están determinados por un sentimiento de pertenencia que conduce a la generación de una identidad colectiva construida por un patrimonio sociocultural comunitario cuyo objetivo es determinar la presencia de ideales comunes, de antecedentes históricos y

---

[5] John M. Levine, Richard L. Moreland, Carey S. Ryan, "Group socialization and intergroup relations", en John Schopler Constantine Sedikides, *Intergroup Cognition and Intergroup Behaviour*, Nueva Jersey, Lawrence Erlbaum Associates Inc., 1998, pp. 283-308.

[6] Leon Festinger, "Informal social communication", *Psychology Review*, vol. 57, núm. 5, 1950, pp. 271-282; L. Festinger, Stanley Schachter, Kurt W. Back, *Social Pressure in Informal Groups*, Nueva York, Harper, 1950; Albert J. Lott, Bernice E. Lott, "Group cohesiveness as interpersonal attraction", *Psychological Bulletin*, núm. 64, 1961, pp. 259-309.

[7] Kurt Lewin, *Field Theory in Social Science: Selected Theoretical Papers*, Nueva York, Harper and Brothers, 1951, p. 346.

culturales específicos o de similitudes estéticas. Los actores pueden reconocerse a sí mismos a partir de un *continuum* cultural basado en un tipo de conciencia comunitaria resultante de una trayectoria histórica compartida, la cual asume los perfiles fenotípicos como el conjunto más relevante de elementos para la identificación mutua y la memoria colectiva.

Como resultado, el color de la piel y los rasgos físicos de un actor que pertenece a una comunidad no sólo representan una forma de imponer jerarquías entre las razas humanas —como fue en el pasado—, también son un medio de socialización intercomunitaria por medio de la cual los grupos refuerzan su sentido de cohesión, homogeneidad e identidad colectiva. Esta dinámica simboliza un pasado cultural común, fragmentado al condicionar los acontecimientos históricos, y representa un elemento cultural de orgullo y reconocimiento mutuo que "tiene prioridad sobre la religión, el origen étnico, la educación y la formación, la clase socioeconómica, la ocupación, el lenguaje, los valores, las creencias, la moral, los estilos de vida, la ubicación geográfica y todos los demás atributos que proporcionan a todos los grupos e individuos una idea de quiénes son".[8]

Así, ser definido "afromexicano" no sólo implica la presencia de un territorio cuyas funciones primordiales son ubicar localmente la población africana de México y limitar su influencia sociocultural a ciertos sectores de la población nacional; también admite una forma de reproductibilidad comunitaria que, según el modelo de Turner,[9] explica el surgimiento de la identidad grupal a partir de una dinámica de cohesión social. Si no hay cohesión social, no habrá identidad colectiva suficiente para que los individuos del grupo puedan definirse pensando de manera conjunta, es decir, autopercibirse como parte de un todo y así tomar conciencia de sus características como actores que integran un ambiente sociocultural al cual pertenecen otros individuos con características similares a las propias. Si no existe este tipo de conectividad interna al grupo —un cierto grado de identidad colectiva—, dominará la propensión al individualismo.[10]

En este sentido, la cohesión es un síntoma y no una causa de la pertenencia al grupo, pues gracias a ésta se pautan los patrones de conducta

[8] "[Takes] priority over religion, ethnic origin, education and training, socio-economic class, occupation, language, values, beliefs, morals, lifestyles, geographical location, and all other attributes that hitherto provided all groups and individuals with a sense of who they [are]"; Audrey Smedley, "'Race' and the construction of human identity", *American Anthropologist*, vol. 100, núm. 3, 1998, p. 695.

[9] John C. Turner, *Redescubrir el grupo social. Una teoría de la categorización del Yo*, Madrid, Morata, s. a., 1990.

[10] David Miller, "Community and citizenship", en Shlomo Avineri, Avner de-Shalit (eds.), *Communitarianism and individualism*, Oxford, Oxford University Press, 1992, pp. 85-100.

para las diferentes actuaciones, para la conservación y el desarrollo de la colectividad y de la forma de interrelación comunitaria. Si, por ejemplo, se preguntara por *afromexicanidad* a un grupo cuya conciencia colectiva se ha desarrollado de manera conjunta a un concepto de pertenencia territorial (es éste el caso de las etnias indígenas cuya identidad y lengua son definidas en gran parte por el lugar en el que, históricamente, han ido asentándose), este sentido de membresía intervendría también en los procesos de vinculación e identificación ciudadana, a nivel institucional, y con los límites territoriales del espacio físico en el cual la minoría se encuentra; ésta es lo que algunos autores han definido como *identidad de lugar*.[11]

Aunado a ello, poder autodeterminarse como un "mexicano con orígenes africanos" significa tener consciencia de ser parte de una colectividad que depende, en primer orden, del conocimiento individual acerca de la relación que existe entre un individuo y el contexto circundante. En éste, la capacidad de influenciar —y ser influenciados por— el universo simbólico de pertenencia[12] representará la única verdadera forma de interiorización de sus orígenes, de su cultura tradicional y de las prácticas que deberían de guiar el proceso de permanencia de la identidad colectiva de la población local negra.

Tal dinámica sociocultural tiene la función de "recuperar" la memoria colectiva, no sólo con referencia a una disonancia entre las percepciones sobre "quién soy" y "quiénes somos", sino también impulsando una nueva forma de percepción para las brechas de comparación de identidad que busca la activación de un conjunto de respuestas sociales, antes que cul-

[11] Juan C. Feres, *Un sistema de indicadores para el seguimiento de la cohesión social en América Latina*, Santiago de Chile, Naciones Unidas, 2007; Marino Bonaiuto, Mirilia Bonnes, "Social-psychological approaches in environment-behaviour studies. Identity theory and the discursive approach", en Saymour Wapner, Jack Demick, Takiji Yamamoto, Hiroufmi Minami (eds.), *Theoretical perspectives in environment-behaviour research*, Nueva York, Kluwer Academic/Plenum Publishers, 2000, pp. 67-78; Bernardo Hernández, M. Carmen Hidalgo *et al.*, "Place attachment and place identity in natives and non-natives", *Journal of Environmental Psychology*, vol. 27, núm. 4, 2007, pp. 310-319; M. C. Hidalgo, B. Hernández, "Place attachment: Conceptual and empirical questions", *Journal of Environmental Psychology*, vol. 21, núm. 3, 2001, pp. 273-281.

[12] La referencia es la teoría del campo de K. Lewin, cuyos elementos básicos son la conducta (C), y la función (f) de un actor, individual o colectivo (P), en un cierto entorno (A). Si queremos interpretar la relación que determina la capacidad de integración o desintegración de un actor en el contexto, tendremos que descifrar su entorno, como primer elemento, luego su capacidad de interrelación y, finalmente, su conducta. Lewin resume tal dinámica con la fórmula $C = f(P, A)$, en la que cada persona define su propio espacio vital, permitiendo determinar una geometría representacional topológica, construida a partir del contexto en el que los individuos viven y crean sus propios parámetros de reconocimiento con el grupo —identidad afromexicana— y con el entorno —nación—. *Vid.* K. Lewin, *Dynamic Theorv of Personality*, Nueva York, McGraw-Hill Book Co. 1935; K. Lewin, *Principles of Topological Psychology*, Nueva York, McGraw-Hill Book Co., 1936.

turales, frente al grupo. Siendo los miembros de la comunidad parte del universo simbólico generalizado, pero también de su propio entorno microcultural, los actores que se identifican con el grupo, al mismo tiempo, aseguran la continuidad de lo que Nemetz y Christensen[13] han considerado una perspectiva funcional de la identidad colectiva, destinada a resolver el conflicto potencial que la diversidad cultural representa.

Lo anterior, si es cierto, supone que la identidad funja de coadyuvante estructural "socialmente deseable" entre un proceso de asimilación que se inclina hacia la absorción —no la integración— de las minorías en la sociedad y lo que Aguirre Beltrán definió con el concepto de *dilución cultural*,[14] una forma de "resolver" localmente el "problema negro" ignorando su importancia estructural y la realidad de su pasado nacional.[15] Se habla así de una pretensión de homogeneidad, impulsada hoy por el Estado mexicano, que perpetúa la existencia de prácticas racistas, más o menos ocultas, que "demuestran la existencia de relaciones interétnicas desiguales y de discriminación racial",[16] que se concretan en un "escandaloso […] privilegio fundado en el color",[17] y que remiten a un cierto *status* de "buena presencia".[18]

En contraste, al existir una interacción concreta entre la cultura nacional mexicana y una cultura local afrodescendiente (interrelaciones sociales e intercambios culturales, entre otras dinámicas), se formalizaría el ejerci cio de los derechos para los grupos culturales y se garantizaría un cierto nivel de identidad colectiva y de representación de lo que, en algún momento, se definió como "principio de seguridad cultural".[19]

En el contexto nacional mexicano, la dinámica de reconocimiento y la lucha por los derechos de las minorías ayudarían, además, a definir aspectos

[13] Patricia L. Nemetz, Sandra L. Christensen, "The challenge of cultural diversity: Harnessing a Diversity of Views to Understand Multiculturalism", *The Academy of Management Review*, vol. 21, núm. 2, 1996, pp. 434-462.

[14] Gonzalo Aguirre Beltrán, "The slave trade in Mexico", *Hispanic American Historical Review*, vol. XXIX, 1944 pp. 412-431; G. A. Beltrán, "Tribal origins of slaves in Mexico", *Journal of Negro History*, vol. XXXI, 1946, pp. 269-352.

[15] Álvaro Ochoa Serrano, "Los africanos en México antes de Aguirre Beltrán (1821-1924)", *Publication of the Afro-Latin/American Research Association*, núm. 2, 1998, pp. 79-83.

[16] Luis Emilio González Manrique, "¿Quiénes somos?: Multiculturalismo y relaciones interétnicas en América Latina", *Ómnibus*, vol. 12, núm. 3, 2006 [en línea] http://www.omnibus.com/

[17] *Idem*.

[18] *Idem*.

[19] Jeremy Waldron, "Cultural identity and civic responsability", en Will Kymlicka, Wayne Norman (eds.), *Citizenship in Diverse Societies*, Nueva York, Oxford University Press, 2000, pp. 155-174; Michael Walzer, "Membership", en Shlomo Avineri, Avner de-Shalit (eds.), *Communitarianism and Individualism*, Oxford, Oxford University Press, 1992, pp. 65-84; Iris Marion Young, *Justice and Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press, 1990.

formales del criterio de *distinción* aun representando una curiosa dicotomía entre cultura mexicana y *afro*mexicana. El efecto de tales procesos, en un principio, generaría una oportunidad de representación por medio del reconocimiento y del acomodo de las identidades y necesidades distintivas de los grupos.

Sin embargo, a pesar de las oportunidades de integración de la población afrodescendiente nacional, la tímida intervención del Estado mexicano en la resolución del "problema negro" se ha vuelto una dinámica de determinación de la diversidad destinada a transformarse en lo que los procesos del multiculturalismo moderno han definido con el concepto de asimilación,[20] una clara forma de *etnofagia* que no considera la diversidad como un elemento de riqueza y distinción, sino como una prueba ulterior de la existencia de una cultura dominante sobre las minorías nacionales.[21] Esta dinámica requiere, en última instancia, una formalización del reconocimiento por derechos *ad hoc* e impone la creación de un concepto de representación que implica discutir sobre los orígenes de las minorías y su valor jurídico a nivel nacional.

Por una parte, se buscará justificar la relevancia del reconocimiento en términos de ciudadanos vs no-ciudadanos. Por otra, el Estado deberá demostrar haber emprendido un proceso dicotómico de visibilización que se distribuye entre la inclusión de lo "diverso" y su integración a la sociedad, a la cultura y, más relevante aún, a la memoria histórica de la nación.

Afrodescendientes: ¿Por qué?

La definición de afrodescendiente pasa a través de numerosos "filtros" socioculturales, políticos y económicos que colocan la población mundial de origen africano en una posición de desventaja y discriminación estructural.[22] A partir de esta concepción, ante las condiciones de discriminación de la

[20] W. Kymlicka, W. Norman (eds.), *Citizenship in Diverse Societies…*, p. 2.

[21] Héctor Díaz Polanco, *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*, México, Siglo xxi, 2006; Patzi Félix, "Etnofagia estatal. Modernas formas de violencia simbólica (una aproximación al análisis de la reforma educativa)", *Bulletin de l'Institut Francais d'Etudes Andines*, vol. 28, núm. 3, 1999, pp. 535-559; Giovanni Sartori, *Pluralismo, multiculturalismo e estranei. Saggio sulla società multietnica*, Milano, Rizzoli, 2000; G. Sartori, *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Madrid, Taurus, 2001; Slavoj Žižek, "Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional", en F. Jameson, S. Žižek, *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Buenos Aires, Paidós, 1998, pp. 137-188.

[22] Naciones Unidas, *Informe de la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia*, Durban, 31 de agosto-8 de septiembre 2001 [en línea] http://www.un.org/spanish/comun/docs/?symbol=A/CONF.189/12

población afrodescendiente, las Naciones Unidas promocionan hoy el *Decenio Internacional para los Afrodescendientes. Reconocimiento, Justicia, Desarrollo (2015-2024)*.[23] Dicho programa cuenta con tres objetivos centrales:

a. Reforzar la adopción de medidas y la cooperación a nivel nacional, regional e internacional para lograr que los afrodescendientes disfruten a plenitud de sus derechos económicos, sociales, culturales, civiles y políticos y participen plenamente y en igualdad de condiciones en todos los ámbitos de la sociedad;
b. Promover un mayor conocimiento y respeto de la diversidad de la herencia y la cultura de los afrodescendientes y de su contribución al desarrollo de las sociedades;
c. Aprobar y fortalecer marcos jurídicos nacionales, regionales e internacionales de conformidad con la *Declaración y el Programa de Acción de Durban y la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial*, y asegurar su aplicación plena y efectiva.[24]

Además, incluye cuatro rubros destinados a la intervención local para que los estados emprendan acciones concretas hacia la resolución del problema de la integración social, económica y cultural de la minoría negra. En primer lugar, el reconocimiento toma ulteriores cuatro direcciones complementarias que se desarrollan hacia el derecho a la igualdad y la no discriminación, la educación sobre la igualdad y la concienciación, la capacidad de obtener información adecuada para comprender y afrontar la discusión acerca del problema, la participación y la inclusión.[25]

En este sentido, el programa busca concientizar a la población negra acerca de sus derechos y oportunidades institucionales para la obtención de los beneficios y los privilegios a los cuales las comunidades afrodescendientes tienen derecho. En segunda instancia, la referencia es al sistema de justicia, incluyendo el acceso al mismo por parte de las poblaciones afrodescendientes, y hacia la implementación de acciones afirmativas para la capacitación de la ciudadanía para la no discriminación.[26] En tercer lugar, los estados deberán hacerse cargo del desarrollo local, de la educa-

[23] Naciones Unidas, *2015-2024 Decenio Internacional para los Afrodescendientes 2015-2024* [en línea], http://www.un.org/es/events/africandescentdecade/

[24] *Idem.*

[25] *Idem.*

[26] *Idem.*

ción, del empleo, del correcto funcionamiento y alcance del sistema de salud y de las viviendas.[27]

Finalmente, deberán incorporar una "perspectiva de género en la formulación y supervisión de las políticas públicas, teniendo en cuenta las necesidades y realidades específicas de las mujeres y niñas de ascendencia africana, incluso en la esfera de la salud sexual y reproductiva y los derechos reproductivos".[28] En todo caso, los estados deberán hacerse cargo de destinar los esfuerzos —y los recursos— necesarios a los que serán clasificados como *afrodescendientes*; es decir, "aquellas personas a las que se refiere como tales la *Declaración y el Programa de Acción de Durban* y que se identifican a sí mismas como pertenecientes a este grupo de población".[29]

En este caso, el problema es dicotómico y subleva claras limitantes en la definición conceptual y la intervención local. Por una parte, la *Declaración* no define de manera explícita a los afrodescendientes, sino que se "limita" a señalar las diversas circunstancias en las cuales esta población se encuentra en desventaja: los afrodescendientes son personas que se encuentran en desventaja en el sistema educativo, de salud, de seguridad pública, económico, jurídico, entre otros, independientemente de su origen, cultura y estética.

Por otra parte, los afrodescendientes son los que "se identifican como pertenecientes a este grupo".[30] Esto significa que, a partir de un criterio de autodeterminación, las personas pueden adscribirse, o no adscribirse, a una cierta comunidad cultural o minoría nacional. Así, Naciones Unidas responsabiliza a los gobiernos locales para que, al asumir el compromiso con el reconocimiento y la representatividad de las comunidades negras que pueblan sus territorios, éstos incluyan en sus programas de intervención perfiles poblacionales lo más exactos posible, específicamente para conocer cuáles franjas poblacionales serán las destinatarias de las políticas públicas y de los beneficios derivados de éstas. Por el contrario, si los estados no conocen el perfil de población sobre el cual implementar los programas públicos en beneficio de la población, no será posible ni siquiera diseñar una intervención hipotética para la mejora de la calidad de vida de las comunidades.

Siguiendo la misma lógica, el Inegi impulsó un criterio de autoreconocimiento que busca captar la "condición de afrodescendencia" de asentamientos *costachiquenses* que no gozan de ninguna definición específica ni de su ubicación sociocultural (cuáles son las características locales que permiten definir un asentamiento a partir de un criterio objetivo de re-

[27] *Idem*.
[28] *Ibidem*, p. 16.
[29] *Ibidem*, p. 5.
[30] *Idem*.

conocimiento) ni de los conceptos que deberían emplearse para entender qué actores incluir y cuáles no en los programas de gobierno —servicios, atención médica, movilidad, entre otros— destinados a su implementación sobre el territorio.

Aunado a ello, no existe registro alguno de un nivel mínimo de capacitación —lo que el documento relativo al *Decenio Internacional* define un "derecho a la concienciación"— dirigido a la minoría afrodescendiente mexicana, con el fin de que los que decidan por criterio de autoadscripción de ser parte de ésta puedan comprender la teoría que está detrás del concepto de afrodescendiente. Esto es, interiorizar el sentido de subrayar la diversidad cultural y entender el multiculturalismo como una praxis "que va más allá de un simple principio de diversidad dirigido a definir la presencia de subcategorías socioculturales que están más o menos definidas y que, por el contrario, implican un cierto grado de independencia del grupo dentro del contexto sociocultural generalizado".[31] Desde este punto de vista, no hay evidencia empírica de que el gobierno haya empleado algún tipo de recurso o haya implementado algún programa local en favor de las comunidades locales; por lo contrario, hasta la fecha, el reconocimiento y la "visibilidad" de las minorías representa sólo un apartado de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos.

Además, la *carta magna* nacional, desde el 8 de agosto de 2019, reconoce a la población afromexicana, "cualquiera que sea su autodenominación",[32] y se le atribuyen derechos indígenas, confundiendo ulteriormente los conceptos de grupo étnico y comunidad cultural.[33]

¿Cómo interpretar, entonces, las respuestas dadas por los entrevistados a la condición de afrodescendencia imputada por el Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, bajo las condiciones de que las personas no cuentan con ninguna información que les permita ubicarse histórico y socialmente en un espacio simbólico ideal a través del cual autopercibirse según parámetros culturales determinantes? ¿Qué tipo de información

[31] "That goes beyond a simple principle of diversity aimed at defining the presence of sociocultural subcategories which are more or less defined and that, by contrast, involve a certain degree of independence of the in-group from the widespread sociocultural context", Tristano Volpato, *Social Exclusion and the Negotiation of Afro-Mexican Identity in the Costa Chica of Oaxaca, Mexico*, Verona, Casa Editrice Mazziana, 2015, p. 195.

[32] *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, art. 2, ap. C; file:///C:/Users/Asus/Desktop/Constitución México-agosto-2019.pdf

[33] Este punto ha sido aclarado en T. Volpato, "Una aproximación analítica a la estructura de la monografía Del negro mexicano y su identidad. Una propuesta teórico-empírica para el reconocimiento", *Intersticios, Filosofía, Arte, Religión,* Publicación Semestral de Filosofía de la Universidad Intercontinental, México, año 23, núm. 50-51, 2019.

podemos recabar de la súper interpretación de los datos obtenidos por la Encuesta Intercensal 2015 en materia de autodeterminación?

Si nuestro razonamiento es correcto, los datos que demostrarían la existencia de una población negra mexicana que, por su propia elección, se define afrodescendiente, son incorrectos. En primera instancia porque el concepto, como se demuestra por medio de los documentos de Naciones Unidas, abarca un sinnúmero de terminologías destinadas a explicar la realidad sociocultural de ciertos países en ciertos contextos; es decir, creando *etnónimos* exactos que encajan en la determinación de los universos simbólicos relativos a grupos de personas limitados en número y en el espacio.

En segundo lugar, porque el concepto de afrodescendiente no da fe de la realidad cotidiana de las comunidades negras de la Costa Chica oaxaqueña, pues, en contraste con la aproximación teórico-empírica del Instituto, éstas demandan el reconocimiento de su identidad por factores estético-culturales que incluyen la identidad colectiva, la consciencia y, como factor complementario, el color. Tales elementos, en última instancia, se ven siempre más excluidos por las instituciones nacionales o bien por los organismos internacionales destinados a la divulgación de programas locales para el desarrollo y su implementación en el territorio.

Dicha dinámica excluye, además, el nombramiento para los actores sociales que no gozan de una categorización sociocultural institucional, como lo son las de afromexicano o afrodescendiente. Por lo contrario, este tipo de reconocimiento se construye sobre un criterio de autopercepción que, socialmente, supone un conjunto de elementos sociales, culturales o religiosos determinantes y una percepción estética "típica". Para definir el concepto de "negro" hay que considerar, por lo menos, dos dimensiones opuestas —y complementarias— que involucran la idea del color en su sentido etimológico y en su percepción colectiva a lo largo de los siglos. En el primer caso, el concepto sugiere tener en consideración el prejuicio y el *estigma* como las claves teóricas para la interpretación de la falta de atención institucional actual hacia las comunidades. En el segundo, el problema radica en la interiorización de normas implícitas que, a lo largo de los siglos, se han trasformado en patrones globales de conducta colectiva.

Negritud mexicana: un desafío sociocultural

Etimológicamente, el concepto de negro es un rezago lingüístico que los romanos arraigaron en Europa a lo largo de los seis siglos de su Imperio (I a. C. al V d. C.). Específicamente, en latín, el término *negro* (*niger*, *nigra*, *nigrum*)[34] no remite a un color opaco, que no refleja la luz —como la tra-

[34] Félix Gaffiot, en la definición de *niger*, añade: "diverso da *ater*, v. tale voce" ['diferente

dición judeocristiana en cambio sugiere—,[35] sino al revés, se empleaba para definir algo brillante, que tuviera luz propia, contrastando con el término *ater, atra, atrum* —negro mate—,[36] empleado para definir un lugar donde había cenizas, siendo sus respectivos antónimos *candidus* (blanco brillante) y *albus* (blanco mate).[37]

En realidad, si consideramos el significado sociocultural del color negro, existe un sinnúmero de significados que determinan el papel desarrollado por este color en la historia y entre las civilizaciones, pues su significado puede ser positivo, negativo o neutro, dependiendo de su uso y del sentido adquirido por el contexto sobre el cual se aplica. Así, si pensamos en la idea de *negro*, su referencia negativa, asociada a la piel, remite a una forma de pensar en las relaciones socioculturales entre grupos. Lo negro entonces es, ante todo, "un fenómeno cultural […] que se vive y se define de manera distinta según las épocas, las sociedades y las civilizaciones. No tiene nada de universal, ni en su naturaleza ni en su percepción".[38]

A pesar de ello, la historia ha demostrado que las ideas asociadas al color aparecen en la cultura de manera transversal, impulsadas y legitimadas

---

de ater, *vid.* este vocablo'] *Dizionario illustrato latino-italiano*, Padova, Piccin Editore, 1973, p. 945.

[35] El color negro, al ser considerado opaco, era, simbólicamente, peyorativo para la identificación del concepto de *negritud*, por lo que, en la tradición, lo negro se ha transformado en el símbolo de la oscuridad y del mal. Esto radica en los orígenes de la Palabra, cuyos textos bíblicos parecen haber favorecido la invisibilización del negro en su historia. Ésta es la postura de algunos teóricos que discutiremos a lo largo del ensayo, pues "a veces los blancos se sienten amenazados por el hecho de ser tomada su tradición etnocéntrica [...] Pero las raíces bíblicas antiguas por otro lado no son blancas...". Por otra parte, "la presencia negra en la *Biblia* no es evidentemente, porque el proceso interpretativo ha invisibilizado esta presencia. Existen dos hipótesis para ignorar la presencia: *metodológicamente*, porque no se puede colocar la pregunta por causa de los límites del paradigma y *etnocéntricamente*"; *cfr*. Maricel Mena López, "Las raíces afro-asiáticas en el mundo bíblico. Desafíos para la exégesis y hermenéutica latinoamericana", *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, Costa Rica, vol. 54, núm. 2, 2006, pp. 17-33. Otras referencias "clásicas" son al *Génesis* (1: 2, 4, 9: 25, 26), especialmente acerca de la creación del mundo, en referencia a la separación entre luz y tinieblas. En el texto bíblico: "And the earth was without form, and void; and darkness was upon the face of the deep" ["y la tierra no tenía forma y estaba vacía; y la oscuridad estaba sobre la faz del abismo"], *Gn, 1: 2*; "And God saw the light, that it was good: and God divided the light from the darkness" ['Dios vio la luz, que era buena: y Dios separó la luz de la oscuridad'], *Gn, 1: 4*.

[36] F. Gaffiot: *ater*, *tra*, *trum* (contrapp. a *lucidus* e ad *albus*) ['contrapuesto a *lucidus* y *albus*]. *Ibidem*, p. 173.

[37] *Ibidem*, albus, *bianco opaco* (opposto ad *ater*; invece *candidus*, bianco candido, opp. a *niger*), ['albus...blanco mate opuesto a ater; en cambio candidus, blanco lúcido, opuesto a niger'].

[38] Michel Pastoureau, *Diccionario de los colores*, Barcelona, Paidós, 2009, p. 17.

por motivos económicos y/o por ideologías religiosas.[39] Éstas han permeado las estructuras culturales y han desempeñado un papel fundamental en la divulgación, en la comprensión y en la permanencia de las ideas que la tradición judeocristiana exportó globalmente.[40] En este sentido, las proporciones y la divulgación de la ideología religiosa, a través de los siglos, han permitido, en todos sus aspectos, la interpretación del mal y del bien (frente a la vida y a la conducta humana) y han determinado la definición del papel de una entidad superior para la explicación de los orígenes, de los seres humanos y de su relación con lo desconocido.

De esa forma, cada cultura ha desarrollado sus propias percepciones de "lo oscuro, objeto de fascinación y de temor",[41] y ha construido socialmente la capacidad de aceptar un número indefinido de fuerzas (inexplicables y poderosas) responsables de la creación y la destrucción de todas las cosas; una suerte de *πάντα πλήρη* θεών —*panta plere theón*: "todo está lleno de dioses"— cuyo significado cultural personifica la naturaleza y sus elementos en divinidades que producen y desintegran la vida material e inmaterial de los hombres, hipotetizando lo bueno y lo malo, lo blanco y lo negro, lo justo y lo injusto.

En este contexto, lo negro ha representado, al mismo tiempo, "la muerte y la matriz de los orígenes, el silencio absoluto de la desaparición y el resonar tumultuoso que acompaña todo el nacimiento. El color negro está lleno de fecundas contradicciones",[42] sobre todo durante los siglos I a. C-V d. C —época de dominio del Imperio romano de Occidente— o la Edad Media (476-1492). En estos casos "el negro bueno y el negro malo convivieron: por una parte, el color se asociaba con la humildad, la templanza, la autoridad o la dignidad; por la otra, éste remitía al mundo de los muertos y de las tinieblas, a los tiempos de aflicción y penitencia, a los pecados y a las fuerzas del Mal".[43]

Finalmente, desde el siglo IX, el negro "humilde y de penitencia" se convertirá en el color de las órdenes religiosas, perdurando, como tradición, hasta nuestros días. En cambio, será a partir de la alta Edad Media que el color negro perderá totalmente su dimensión positiva y se transformará en

[39] Emile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Akal, 2007, p. 426.

[40] Sobre cristianismo y su relación con la construcción de la doctrina religiosa asociada al color como forma de determinación étnica, *vid*. Hans Küng, *El Cristianismo. Esencia e historia*, Madrid, Trotta, 2006, p. 954.

[41] Anne Varichon, *Colores: historia de su significado y fabricación*, Barcelona, Gustavo Gili, 2009, p. 221.

[42] *Idem*.

[43] M. Pastoureau, *Negro, historia de un color*, Madrid, 451 Editores, 2008, p. 46.

el color del Diablo,[44] cuya imagen, creada a lo largo de los siglos VI y XI,[45] se empleará como una suerte de filtro sociocultural por medio del cual la cristiandad impulsará la dicotomía entre luz y tinieblas, en la concepción del bien y del mal, como forma de conducta y equilibrio en el universo.[46]

Tal concepción alimentó un sinnúmero de interpretaciones —una especulación humana, antes que una interpretación científica— que atribuyen al texto bíblico la responsabilidad de una cierta selección divina entre buenos y malos que tiene base en un supuesto sistema de prejuicios construido a partir de la estética. Esta afirmación, ampliamente discutida por los académicos, ha sido controversial en la interpretación de los textos bíblicos y arroja informaciones imperfectas acerca de los orígenes de las razas humanas y de su posición sociocultural en el mundo moderno.

La idea refiere a la interpretación de Goldenberg y Haynes,[47] quienes afirman que existe una correlación histórica entre la marca de Caín y la

---

[44] Interesante el origen del concepto *diablo* asociado al negro. Etimológicamente, la palabra deriva del griego διαβάλλειν (*diabállein*), "separar", "calumniar"; en Henry G. Liddell, Robert Scott, *Dizionario illustrato greco-italiano*, Firenze, Felice Le Monnier, 1975; *porre attraverso*, "meter algo en el medio", o *mettere in contrasto*, "meter en contra", y se asocia al concepto moderno de *Diablo* sólo después del siglo I, pues el significado oscuro atribuido al concepto ha sido creado por la teología del cristianismo. En realidad, el término existía ya en la antigüedad, entre los griegos y, sucesivamente, entre los romanos (*diabŏlus*), significando la acción de "separar dos cosas" o de "arrojar algo entre dos cosas". Con las primeras traducciones al griego antiguo del texto hebreo-arameo del *Tanaj* (Biblia hebrea) en la *Biblia Septuaginta*, así nombrada por los 70 traductores que trabajaron en los textos originales, el término hebreo *Satán* (שָׂטָן, "adversario") fue sustituido por *Diábolos*. Acerca de los orígenes del concepto y su significado relativo a la oscuridad, *vid*. las primeras dos traducciones de la Biblia en español, por obra de Casiodoro de Reina —la *Biblia del Oso* (1569)— y de Cipriano de Valera —la *Biblia del Cántaro* (1602)— y María Dolores Alonso Rey, "Los emblemas de las Biblias del Oso y del Cántaro. Hipótesis interpretativa", en *IMAGO. Revista de Emblemática y Cultura Visual*, núm. 4, 2012, pp. 55-61, sobre la simbología empleada para sus frontispicios, el oso y el cántaro. Un interesante y reciente análisis interpretativo acerca de la simbología de las figuras reportadas en estas biblias, en Giancarlo Volpato "La Biblia del Oso e la Biblia del Cántaro. Alcune riflessioni sulle prime Bibbie tradotte in castigliano", *Teca*, núm. 13,14, pp. 9-39, 2018. Como curiosidad histórica, los volúmenes corresponderían a dos diferentes versiones del texto bíblico. La primera, impresa en Basilea por Thomas Guarin, es la primera biblia completa traducida al español. La segunda, impresa por Lorenzo Jacobi, en Ámsterdam, es su revisión. Ambas se caracterizan por las emblemáticas representaciones de la fe, del espíritu cristiano y de sus simbologías correspondientes —la miel, el árbol, el agua, entre otras— y representan la primera forma de divulgación global de la Palabra cristiana protestante en idioma español.

[45] M. Pastoureau, *Breve historia de los colores*, Barcelona, Paidós, 2006, pp. 126.

[46] H. Küng, *op. cit.*

[47] David M. Goldenberg, *The Curse of Ham: Race and Slavery in Early Judaism, Christianity, and Islam*, Princeton, Princeton University Press, 2003; Stephen R. Haynes, *Noah's Curse: The Biblical Justification of American Slavery*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

maldición de Cam en la *Biblia*. A pesar de ello, Goldenberg crea una suerte de "tetralogía histórica" entre los orígenes de la población subsahariana y la piel negra de Caín, con la que relata cuáles fueron los elementos histórico-sociales que impulsaron la objetivación de Cam como el "hijo maldecido" de Noé. Al desmentir la veracidad de la maldición de Cam, Goldenberg rescata la interpretación bíblica y aclara la falacia que alimenta esta postura crítica.

> Con respecto a la maldición de Noé, cuatro factores estuvieron en juego durante los primeros seis o siete siglos de la Era Común: explicación: un intento de dar sentido a la Biblia; error: un recuerdo erróneo del texto bíblico [que Ham fue maldecido]; medio ambiente: una estructura social en la que los negros se habían identificado como esclavos; y etimología, una suposición equivocada de que Cam significaba ' negro, oscuro'. La combinación de estos factores fue letal: Cam, el [supuesto] padre del africano negro, fue maldecido con la esclavitud eterna. La maldición de Cam nació.[48]

En el texto bíblico, en cambio, no existe ninguna referencia explícita a la tez del primigenio de Adán y Eva.

Al respecto, Goldenberg afirma que la "evidencia histórica" del color negro de la raza de Caín remite, posiblemente, a un autor armenio de un "libro de Adán" apócrifo, de entre los siglos V-XI, quien cometió el error inicial al interpretar la afirmación del *Génesis*,[49] según la cual, el "semblante" de Caín cayó,[50] volviendo negros su rostro y su piel.[51] Además, según las Escrituras, Cam, hijo menor de Noé, se burló del padre, ebrio y desnudo;[52] por el contrario, sus dos hermanos, Sem y Jafet, respetuosamente lo atendieron, cubriendo su cuerpo con una manta.[53]

[48] En el texto original: "in regard to Noah's curse, four factors were at play during the first six or seven centuries of the Common Era: explanation–an attempt to make sense of the Bible; error–a mistaken recollection of the biblical text [that Ham was cursed]; environment–a social structure in which the Black had become identified as slave; and etymology–a mistaken assumption that Ham meant 'black, dark'. The combination of these factors was lethal: Ham, the [assumed] father of the black African, was cursed with eternal slavery. The Curse of Ham was born"; D. M. Goldenberg, *The Curse of Ham…*, p. 167.

[49] *Gn*, 4, 5.

[50] "His countenance fell", en *Gn, 4:5,* según el texto bíblico de *King James* de 1769.

[51] D. M. Goldenberg, *op. cit.*

[52] "And Ham, the father of Canaan, saw the nakedness of his father, and told his two brethren without", ["Y Cam, el padre de Canaán, vio la desnudez de su padre, y se lo dijo a sus dos hermanos"] en *Gn, 9, 22*.

[53] "And Shem and Japhet took a garnment, and laid *it* upon both their shoulders, and went backward, and covered the nakedness of their father; and their faces *were* backward, and they saw not their father's nakedness" ["Y Sem y Jafet tomaron una prenda, y la pusie-

Este evento será suficiente para que Cam, representante de la raza negra en el mundo, recibiera un castigo, una maldición según el libro del *Génesis*,[54] que lo condenó, absurdamente, a ser negro,[55] afectando hasta sus generaciones futuras. De esa manera, se "justificó" la ideología hegemónica europea acerca de la inferioridad del negro[56] y se determinaron, erróneamente, las cualidades intrínsecas a la población africana subsahariana. A partir de los siglos XV, XVI, cuando Europa emprendió los primeros viajes de exportación de la población negra hacia el continente americano, esta con-

ron sobre sus hombros, y caminando hacia atrás, cubrieron la desnudez de su padre; y sus caras estaban —volteadas— hacia atrás, y no vieron la desnudez de su padre"], en *Gn, 9, 23*.

[54] "And he said, cursed be Canaan; a servant of servants shall he be unto his brethren" ["Y dijo: Maldito sea Canaán; un siervo de siervos será él para sus hermanos"] en *Gn, 9,25*; "Blessed be the Lord God of Shem; and Canaan shall be his servant…" ["Bendito sea el Señor de Sem; y Canaán será su sirviente"] en *Gn*, 9, 26.

[55] Ésta es la interpretación de Fidel Castro, *Cien horas con Fidel. Conversaciones con Ignacio Ramonet*, La Habana, Oficina de Publicaciones del Consejo de Estado, 2006. En cambio, según Ariel Álvarez Valdés, la maldición de Cam es claramente una construcción simbólica que remite al pecado del incesto, ejemplificado por Cam que "ve la desnudez de Noé", interpretada por Álvarez Valdés como una relación sexual que Cam tuvo con la mujer de su padre. El libro del *Levítico* trae, aproximadamente, 30 veces esta frase y la emplea para referirse a las relaciones sexuales con una persona. Por ejemplo, dice: "No descubrirás la desnudez de la mujer de tu padre", *Lv, 18, 8,* (es decir, no tendrás relaciones con la mujer de tu padre). "No descubrirás la desnudez de tu hermana", *Lv, 18, 9,* (es decir, no tendrás relaciones con tu hermana. "No descubrirás la desnudez de tu nieta", *Lv, 18, 10,* (es decir, no tendrás relaciones con tu nieta). "No descubrirás la desnudez de tu tía", *Lv, 18, 12,* (es decir, no tendrás relaciones con tu tía). "No descubrirás la desnudez de tu nuera", *Lv, 18, 15,* (es decir, no tendrás relaciones con tu nuera). A. Álvarez Valdés, "¿Por qué Noé maldijo a su hijo Cam que lo vio desnudo?", *Ecclesia*, vol. XIX, núm. 1, 2005, pp. 97, 100, 101, 105. La interpretación de Álvarez Valdés explica, entonces, que Cam, aprovechando la borrachera de su padre, tuvo relaciones sexuales con la esposa de Noé; es decir, con su propia madre. Al descubrir que Cam había cometido incesto, Noé maldijo sus generaciones futuras y así a los hijos de Canaán. La referencia bíblica es, además, de tipo histórico-política, pues "cuando Israel se apoderó de la Tierra Prometida (que entonces se llamaba Canaán), pudo derrotar a sus principales habitantes (los cananeos) y esclavizarlos. Pero en Canaán hubo también un pueblo al que jamás logró dominar ni someter: los filisteos. Dios había dispuesto que los filisteos también se apoderaran de una parte de la Tierra Prometida, así como los israelitas se adueñaron del resto. Únicamente a los cananeos había que esclavizar y someter, por los pecados aberrantes que cometían [la práctica del incesto]. Por eso imaginaron este relato, con finalidad didáctica, en el que Noé ya al principio del mundo aparece profetizando lo que en realidad ellos descubrieron más tarde en la historia: 'que Canaán (es decir, los cananeos) sea maldito, y sea el sirviente de sus dos hermanos. Que Sem (es decir, los israelitas) sea bendito y que Canaán sea esclavo suyo. Que Jafet (es decir, los filisteos) se extienda y habite en medio de los campamentos de Sem, y que Canaán sea esclavo suyo' (vv. 25-27)"; A. Álvarez Valdés, "¿Por qué Noé maldijo…?", pp. 102-103. *Vid. Kebra Nagast. The Queen of Sheba and Her Only Son*, Londres, Humphrey Milford, 2000, p. 6.

[56] D. M. Goldenberg, *op. cit.*

cepción cobró, finalmente, un peso sociocultural indiscutido, hegemónico y culturalmente desastroso.

En realidad, no hay prueba de que los tres hijos de Noé hayan dado vida a las razas humanas,[57] por lo que la citación bíblica se constituye sólo como un símbolo de una percepción cultural, asociada, en la modernidad, a la exclusión del negro frente a los judíos —representados por Sem— y los japetinos —generados, legendariamente, por Jafet—.[58] Ésta es, entonces, una clara referencia a las *Escrituras* en las que la corporeidad del negro se ha asociado a la traición y la desconfianza, pues la maldición de Cam representa el elemento de oscuridad e imperfección que permite la existencia de una contraparte positiva y equilibrada del universo. En este sentido, la presencia del pecado de traición de Cam transforma el mundo en un nuevo espacio en el cual la perfectibilidad del cosmos griego, finalmente, encuentra la posibilidad de concreción. De hecho, la perfección del universo requiere que existan seres imperfectos, que puedan decaer del bien y así, de esa caída, lo negro:

> Se producirá algunas veces en tales seres […] [y esa será la] […] razón por la cual el mal se encuentra en las cosas; como también el proceso de destrucción o de corrupción, porque la corrupción misma es un cierto mal […] La perfección del universo […] [entonces] […] exige que haya desigualdad en las cosas, para que todos los grados de ser o de bondad sean llenados. Ahora bien, hay un grado de bondad que tiene de propio que lo que está en él colocado

[57] Una perspectiva interesante, en Läpple, quien desmiente la perspectiva de una especulación bíblica de tipo racial. "El escritor sacro, a quien le interesa la historia de la salvedad, no pretende afirmar que Noé, con su familia, haya sido el fundador de todas las razas antiguas y modernas de la humanidad. La tesis, según la cual los tres hijos de Noé, Sem, Cam y Jafet hubieran sido los fundadores de los europeos blancos, de los mongoles amarillos y de los negros, es insostenible. La pretensión de sacar informaciones de carácter biológico de las *Sagradas Escrituras*, que no propone absolutamente dicha tarea, y de suponer el comienzo de las razas con el diluvio universal, es entonces inadmisible". En el texto original: "Lo scrittore sacro, a cui interessa la storia della salvezza, non pretende affatto di affermare che Noè sia stato con la sua famiglia il capostipite di tutte le razze antiche e moderne dell'umanità. La tesi, secondo la quale i tre figli di Noè, Sem, Cam e Jafet sarebbero i capostipiti degli europidi bianchi, dei mongolidi gialli e dei negridi neri, è insostenibile. La pretesa di ricavare delle informazioni di carattere biologico dalla Sacra Scrittura, la quale non si propone affatto un simile intento, e di far cominciare la differenziazione delle razze solo col diluvio è quindi inammissibile"; Alfred Läpple, *Messaggio biblico per il nostro tempo: manuale di catechesi biblica*, Módena, Paoline, 1969, pp. 119-120.

[58] Y. Ahroni, M. Avi-Yonah, *The Modern Bible Atlas*, Londres, George Allen & Unwin, 1979, p. 15, mapean los territorios referentes a las generaciones de los hijos de Noé, en referencia a la subdivisión bíblica reportada en la Crónicas (1: 4-23). *Cfr. New American Bible*, Nueva York, Book Publishing Co., 1970, p. 5, en la que se reporta el mapa de las naciones conocidas hasta entonces. *Vid.* mapas en "Anexos", de T. Volpato, *Del negro mexicano...*, pp. 169-189.

> sea bueno a punto tal, que no pueda jamás decaer del bien. Y hay otro grado de bondad que tiene de propio que lo que está colocado en él sea bueno de tal suerte que pueda decaer del bien.[59]

Asociado a la idea del Mal, el concepto de negro se cristaliza, finalmente, durante la época colonial, en América. Específicamente, poco antes de 1492 —fin de la Edad Media y año del descubrimiento de América—, el concepto de *negro* asume un significado marcado, claramente, por la economía y la política, pautando el desarrollo del mercado esclavista europeo en el Nuevo Continente. Así, a partir de 1440, cuando el capitán portugués Antão Gonçalvez recibió la primera pareja negra esclava —un hombre y una mujer— y la entregó a Enrique "El Navegante" para la exportación,[60] la idea negativa del negro y de sus atributos socioculturales —inferioridad genética e intelectual— cobró mayor popularidad entre los esclavistas y se transformó en una verdadera ideología de dominación. Ésta es una conducta racista y excluyente que, a través de los siglos, se fue consolidando, hasta volverse crucial para justificar el sucesivo y el emergente mercado de esclavos implementado por los europeos entre el siglo XVI y 1888, año en que, por último, Brasil prohibió oficialmente la esclavitud.[61]

Ahora bien, respecto de la percepción colectiva y, específicamente, de la percepción moderna del concepto de *negro* como un elemento característico de la estética del esclavo (el color de piel), ésta se remite a lo que Hrabovský define a partir del vínculo que, en la antigüedad, los griegos atribuían a los sentimientos de melancolía[62] y de rabia. Más claramente, Hrabovský hipotetiza que los orígenes de la concepción humana acerca de la negritud como un elemento de distinción, asociado a sentimientos "oscuros", se encuentran en Homero y en Hipócrates, quienes, respectivamente, gestan las primeras concepciones del término en la literatura y en la medicina.[63] En el uso literario que Homero atribuye al concepto en sus orígenes, la referencia es a la ira de Agamenón quien, enfadado por tener que devolver a Criseida, hija del sacerdote Crises, a su padre, reclama otra recompen-

[59] *Summa Theologicae*, vol. l, México, Fondo de Cultura Económica, 2011, p. 2.

[60] Milan Hrabovský, "The concept of 'blackness' in theories of race", *Asian and African Studies*, vol. 22, núm. 1, Bratislava, 2013, pp. 65-88.

[61] *Ibidem*, p. 75.

[62] Etimológicamente, la palabra *melancolía* proviene del griego antiguo μελαγκολία, que a su vez es un concepto compuesto por μελαινή (negra) χολή (bilis), en referencia al sentimiento de rabia y la enfermedad. Sobre este punto, es interesante la teoría de los cuatro humores de Hipócrates, escrita entre los siglos V y IV a. C. en dialecto jónico. Hipócrates, *Tratados hipocráticos II. Sobre los aires, aguas, y lugares. Sobre los humores. Sobre los flatos; Predicciones I; Predicciones II. Prenociones de Cos*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 2008.

[63] La referencia es a la *Ilíada* y a los *Tratados hipocráticos*.

sa para conservar el respeto merecido por el pueblo de los Aqueos.[64] En este contexto, la "bilis negra (μελαινή χολή) de Agamenón representa la condición de "enfermedad del espíritu"; una suerte de manifestación de los impulsos primordiales del hombre, llevados al extremo, sin control ni juicio racional, cediendo a los impulsos primitivos del ser y abrazando un comportamiento socialmente despreciable asociado a los sentimientos de venganza o de violencia.[65]

Por otra parte, la relación que la noción de *negro* tuvo desde sus comienzos con la medicina está conectada directamente con una percepción negativa del hombre, indicando algún tipo de enfermedad. Esta percepción, en sus principios, fue indirectamente sugerida por Hipócrates quien, en su "teoría de los humores", hipotetiza cuatro formas de conducta humana, asociadas a la producción de líquidos corporales que, potencialmente, condicionaban el comportamiento de las personas: φλεγμα (flema), αἷμα (sangre), μελαινή χολή (bilis negra) y χλωρίνη χολή (bilis amarilla/clara).[66]

[64] *Vid. La Ilíada*, I, 103: "μενεος δε μεγα φρενες αμφιμελαιναι Πιμπλαντ'" (trad.: 'su corazón estaba negro de rabia'). La concepción de la dicotomía entre luz y tiniebla no nace con la cristiandad que, sin embargo, se encargó de expandir y afirmar este pensamiento a lo largo de los siglos, sino con la mitología de los griegos cuyos rezagos culturales se mantuvieron vigentes a través de los romanos y, finalmente, gracias a las creencias religiosas del cristianismo. Una referencia a la estética negra, de hecho, existe ya en el mito de Faetón (Φαέθων, 'brillante'), hijo de Helios y Clímene, y sugiere que la piel negra nació "por accidente", pues Faetón, al volar demasiado cerca de la tierra con la carreta que su padre usaba para transportar el sol, quemó la piel de algunas personas, dejando en ellas una marca indeleble. Con la ayuda del mito, los griegos empezaron a suponer que la piel negra era consecuencia de las condiciones climáticas, como la intensidad del sol o del calor a ello asociado. Sucesivamente, a través de los siglos, la etimología del término se fue modificando y, "gracias" a la influencia del anglosajón (a partir del siglo XVI, este término se usa para referirse a todos los aspectos de la historia inglesa temprana, incluyendo el idioma, la cultura y la población), los ingleses empezaron a implementar expresiones como *blæc* o *blakaz* ("quemado") y *blac* ("negro", "oscuro"), asociado al término latino *flagro* ("quemar", "flamear") para identificar despectivamente al africano. *Cfr.* Peter S. Baker, *Introduction to Old English*, Edimburgo, Edimburgh University Press, 2002, pp. 1-12; Richard Hogg, David Denison, *A history of the English Language*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003; Roger Lass, *The shape of English: Structure and history*, Londres, J. M. Dent & Sons Ltd., 1987; Cesar L. Barber, *The English Language: a historical introduction*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, entre otros.

[65] M. Hrabovský, *op. cit.*

[66] La teoría de los humores explica el porqué de ciertas conductas humanas. Un individuo que se caracterizaba por un humor "sanguíneo" era una persona en la cual confiar, era positivo y audaz; el "flemático" era reflexivo, justo, e incorruptible; el "colérico" (caracterizado por bilis amarilla), ambicioso y perseverante; el "melancólico" (gobernado por bilis negra), inquieto e inestable. Aunque hoy, probablemente, poco afín a la metodología de estudio de las enfermedades y del comportamiento humano, en sus principios esta teoría gozó de tan amplio reconocimiento que su relevancia científica perduró hasta mediados

En ambos casos, la bilis negra se percibía como un veneno, causa de la μελαγχολία —melancolía/bilis ennegrecida— y de las enfermedades relacionadas con la vesícula biliar, pues la bilis negra, así se creía, era causada por una mezcla inapropiada de sangre que impactaba en el carácter humano y su relación con el Cosmos. La "bilis negra" se consideraba una limitante para el desarrollo de la mente y, en consecuencia, de las capacidades intelectuales de los que, a causa de la melancolía, eran considerados "hombres envenenados". Además, esta condición de enfermedad no era causa sólo de los cambios en el funcionamiento de los órganos, sino que contribuía a modificar la apariencia externa de las personas afectadas, limitando su capacidad mental y su relación con el contexto social.[67] En última instancia, la "debilidad genética" de los "melancólicos" contribuyó a justificar la dinámica del colonialismo europeo y la esclavitud en América.

Este fenómeno se "justificó" con un simbolismo que, al arraigarse en la mentalidad y la conducta del "hombre blanco", ha asumido un significado peyorativo que, con el paso de los años, ha gozado de amplio reconocimiento, hasta entre los científicos de mayor renombre. Pues "cuando el simbolismo de los colores se refiere a los seres humanos, los diferentes significados dependen de la cultura"[68] y se transforman en un inhibidor de la percepción social —o un trasformador de la misma— que, al haber caracterizado por siglos nuestra predisposición al estereotipo y al prejuicio, hoy demuestra de haber modificado nuestra capacidad social de discernir y así de elegir los valores de la tolerancia y de la libertad, sobre un principio de Verdad globalmente impuesto.[69]

Finalmente, en un contexto que busca homogeneizar la diversidad y dominar las libertades individuales y colectivas, la disposición de los individuos frente a los "diversos" ha empezado a confundir nuestros sentimientos y nuestra buena predisposición hacia la realidad con un mero factor sociocultural hegemónico que se construye sobre polos cualitativamente opues-

del siglo XIX, siendo parcialmente preminente en el campo de la psicología actual, Charles Volcy, "Historia de los conceptos de causa y enfermedad: paralelismo entre la Medicina y la Fitopatología", *Iatreia*, vol. 20, núm. 4, 2007, pp. 407, 413, 421. Acerca del *Corpus Hippocraticum, vid*. Juan C. Alby, "La concepción antropológica de la medicina hipocrática", *Enfoques*, vol. XVI, núm. 1, 2004, pp. 5-29; Rod A. Martin, *The Psychology of Humor: An Integrative Approach*, Cambridge, Elsevier Academic Press, 2007, y la sección "Teoría humoral" de C. Volcy, "Historia de los conceptos de causa y enfermedad…", pp. 412-413.

[67] James Longrigg, *Greek Rational Medicine: Philosophy and Medicine from Alcmaeon to the Alexandrians*, Nueva York, Taylor & Francis e-Library, 2003; László F. Földényi, *Melancholy*, Bratislava, Kalligram, 2001.

[68] Eva Heller, *Psicología del color: cómo actúan los colores sobre los sentimientos y la razón*, Barcelona, Gustavo Gili, 2004, p. 48.

[69] *Ibidem*.

tos, y que determina su mejor cualidad excluyendo de la interpretación de un "otro generalizado" los matices de su color y de su raza.[70]

Desde otra perspectiva, a pesar del conocido proceso de minimización y explotación del pueblo africano —asociado a la clasificación racial[71] y justificado por la ideología filosófico—política racista de los siglos XVIII-XIX (con Benjamin Rush y Samuel A. Cartwright), de finales del XIX (con Houston Stewart Chamberlain y Alfred Ploetz) y del siglo XX (con Satoshi Kanazawa)—, la trayectoria histórico-cultural de algunos intelectuales modernos ha comenzado a impulsar una conceptualización múltiple acerca de lo negro y de su relación con la sociedad contemporánea

De esta manera, se halló su máxima explicación en el pensamiento liberal de Aimé Césaire y Léopold Sédar Senghor, quienes, apuntando hacia una nueva conceptualización de la negritud, definieron lo *africano* como un universo simbólico en sí mismo que se balancea entre un "proyecto de lucha contra el racismo (asociado a la explotación económica y social) hacia los negros de África y su diáspora"[72] y la resultante sociocultural del mestizaje y del sincretismo en América. En el primer caso, la referencia es al concepto de *negritud* propuesto por Césaire, con el objetivo de definir la dicotomía individualizada entre negro y no-negro.

En el segundo, el eje determinante descansa sobre la consciencia del *métissage* como forma de reconocer la raíz, no sólo el sincretismo que, en primera instancia, dio vida a la mezcla. En este sentido, Senghor emprende el camino de la política como la única fuente del bien y del mal relacionada con el reconocimiento (o el olvido) de la negritud en las sociedades modernas. Esto significa que el concepto de *negritud* empezó a cobrar relevancia en un aspecto teórico-práctico global, imponiendo una visión alternativa del negro frente a las sociedades hegemónicas modernas.

De esa manera, lo que concierne al *negro* —su forma de asimilación y su capacidad de convivencia con un "otro"— no sólo pertenece a los africanos negros (*black Africans*), también representa un "problema" de todas las sociedades, antiguas y contemporáneas. Pues, el negro-africano se caracteriza por un cierto grado de conocimiento "con participación" que determina la convivencia de *lo* negro con *el* negro, en una simbiosis continua entre

[70] M. Pastoureau, *Breve historia de los colores,* s. p.

[71] Aleš Hrdlička, "Las razas del hombre", en Herbert Spencer Jennings, C.A. Berger *et al.*, *Aspectos científicos del problema racial*, Buenos Aires, Losada, 1953, pp. 161-192; Robert Harry Lowie, "Perfeccionamientos intelectuales y culturales de las razas humanas", *Aspectos científicos del problema racial,* pp. 193-251.

[72] Claudia Zapata y Elena Oliva, *Aimé Césaire desde América Latina. Diálogos con el poeta de la negritud*, Santiago de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, 2010.

África y su memoria, su conducta y su forma de ser.[73] En este sentido, la diferencia fundamental entre lo negro y lo no-negro parece representarse con la distancia del objeto estudiado. El primero busca la fusión; el segundo la rehúye y busca la mejor posición para mirar, analizar o, todavía con mayor ímpetu, domesticar el objeto de su deseo.[74]

Entonces, a pesar de que la *negritud* se consideró un concepto difícil de aprender y de interiorizar —el término apareció por primera vez en el poemario *Cahier d'un retour au pays natal*, de Aimé Césaire, publicado en París en 1939 en la revista *Volontés*—,[75] su definición se ha ido entretejiendo entre una elucubración teórica y melancólica del poeta martiniqués quien, en primera instancia, buscó definir su propia identidad frente a un "otro generalizado", y una actitud política de ruptura con la tradición del racismo.

Esto explica por qué el concepto de *negro* incorpora, en su sentido más íntimo, la capacidad de definir una idea, antes que a un grupo de personas. A su vez, determina el grado de afiliación y de autoidentificación frente a los que, por algún motivo, deciden definirse a partir de otros parámetros socioculturales. Así, "a diferencia del clásico europeo, el negro africano no dibuja una línea entre él y el objeto, ni simplemente lo mira y analiza [...] Inmediatamente, se mueve, pasando centrífugamente de sujeto a objeto en las olas del otro [...] Así que el negro africano [literalmente] simpatiza, abandona su personalidad para identificarse con el otro, muere para renacer en el otro. Él no se asimila. Él está asimilado".[76] El color de la piel se transforma, así, en un factor de separación o de inclusión, en la medida en que el negro no se reconozca, o se reconozca, como tal y entienda el proceso de reconocimiento a partir de un cierto grado de percepción de equidad —la identidad como igualdad— o de diferencia.

En este panorama sociocultural, el color de la piel parece ser el único elemento que, concretamente, define la identidad de las personas, especialmente cuando existe una dicotomía entre "ser" y "no ser" —como "lo negro" y lo "no-negro"—, en la que los no-blancos sufren el yugo y el juicio a través de una identificación *a priori*, cuyos parámetros culturales se identifican gracias a un criterio estético que toma vida a partir de una construc-

---

[73] Léopold Sédar Senghor, *Libertad, negritud y humanismo*, Madrid, Tecnos, 1970.

[74] *Idem*.

[75] En este caso, la referencia es a Aimé Césaire, *Retorno al país natal*, La Habana, Unión de Escritores y Artistas de Cuba, 2011.

[76] El texto de consulta dice: "In contrast to the classic European, the Negro African does not draw a line between himself and the object, nor does he merely look at it and analyze it [...] Immediately, he is moved, going centrifugally from subject to object on the waves of the Other [...] Thus the Negro African [literally] sympathizes, abandons his personality to become identified with the Other, dies to be reborn in the Other. He does not assimilate. He is assimilated"; L. S., Senghor, *On African Socialism*, Nueva York, Praeger, 1964, p. 73.

ción superpuesta del conocimiento percibido o de la capacidad innata para ser mejores que otros —los negros—. Entonces, aparentemente, el cuerpo habla por sí solo y determina el espacio y la posición social ocupados por el negro frente a los demás. El cuerpo, imponiéndose como la imagen de mayor relevancia dentro de un sistema de juicios preconstituido e impuesto, explica y justifica la inferioridad como una dotación genético-comportamental de los actores sociales cuya referencia con el contexto habla más que la propia voz, el espíritu y la memoria.[77]

Esta imagen, que Fanon define como *white mask* (máscara blanca), se crea a partir de la visión del hombre blanco acuñada por los estereotipos cuyas raíces se remontan a los inicios de la colonización y que hoy demuestran la radicalidad del pensamiento humano por medio de su historia.[78] En este sentido, la identidad de los negros no es algo que pueda crearse por sí misma, sino que representa una construcción impuesta por la sociedad en la que viven, basada puramente en el color de su piel, tratándose de una prerrogativa de la identidad cultural que busca reconstruir el hombre negro en un mundo poscolonizado por la autoconciencia. Ésta es una búsqueda indispensable para la sobrevivencia de lo negro que sustituye la construcción social del color y que reemplaza la relación de poder entre una mayoría política blanca y no-blanca, frente a lo que los multiculturalistas contemporáneos han definido a partir de relaciones desiguales y hegemónicas entre mayorías y minorías.[79]

---

[77] F. Fanon, *Black Skin…*

[78] *Idem*.

[79] La referencia es a la teoría clásica del multiculturalismo. Ésta se refiere a una situación muy específica que considera características lingüístico-culturales propias de minorías que han sido casi totalmente integradas en la estructura social canadiense. Dicha posición teórica, que cuenta con una trayectoria de más de 20 años, y que ha sido pionera en el proceso de desarrollo de lo que Charles Taylor, en su momento, nombró *política del reconocimiento*, ha impulsado el uso y la divulgación del modelo liberal en muchas de las áreas sociales, culturales, jurídicas o económicas de la mayoría de los países occidentales, y representa un debate teórico todavía prolífico para el pensamiento filosófico-político multicultural actual. *Cfr*. J. Waldron, "Cultural identity…"; Charles Taylor, "Quel principe d'identite collective", en Jacques Lenoble, Nicole Dewandre, *L'Europe au soir du siècle: Identité et démocratie*, París, Esprit, 1992a, pp. 59-66; C. Taylor *Multiculturalism and 'The Politics of Recognition'*, Princeton, Princeton University Press, 1992b.; León Olivé, *Multiculturalismo y pluralismo*, México, Paidós, 1999; David Miller, *Sobre la nacionalidad. Autodeterminación y pluralismo cultural*, Barcelona, Paidós, 1997; Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford, Oxford University Press, 1995; Christine Inglis, *Multiculturalism: New Policy Responses to Diversity*, París, Unesco, Most Policy Papers, núm. 4, 1996; Daniel Gutiérrez Martínez (comp.), *Multiculturalismo. Desafíos y perspectivas*, México, Siglo xxi, 2006; Xabier Etxeberria, *Sociedades multiculturales*, Bilbao, Mensajero, 2004; T. Volpato, "Para una teorización del concepto de multiculturalismo latinoamericano", *Visioni LatinoAmericane*, núm. 7, 2012, pp. 7-29.

El problema de la autoconsciencia pasa así a través de la capacidad del individuo de definirse, pero, aún más, de visualizarse como el elemento central de su mismo desarrollo cultural, social o económico, sin prejuzgarse y autoimponerse una máscara por medio de la cual leer una realidad que, construida *ad hoc*, sólo sirve para menoscabar al otro hacia el beneficio individualista del sistema del mercado capitalista y de los regímenes de gobierno que impulsan el beneficio de pocos frente a las grandes minorías nacionales. Éstas, en última instancia, pueden decidir el instrumento y la modalidad para su proprio reconocimiento y, gracias a ello, "tomar consciencia" de sí mismas, no sólo como un conjunto, sino también como un actor colectivo cuya relevancia sociocultural se desvincula de una necesaria formalización jurídica de su existencia.

Si las minorías deciden autodefinirse a partir de los parámetros impuestos por el contexto, una visión socialmente impuesta por los grupos dominantes (*white masks*), el negro intentará desvincularse de la imagen que, en primer lugar, Césaire intentó definir con el concepto de *negritud*: una autodeterminación de un estatus de inferioridad frente a un modelo de cultura dominante. Por otro lado, si los grupos deciden concientizarse y así crear ellos mismos la percepción de un otro generalizado frente a la colectividad, este proceso llevará a una dinámica de autoreconciliación por parte del negro con su propia historia y con una "memoria africana colectiva".

En primer lugar, las personas negras, entre sí, no experimentan de forma directa la existencia de un "problema negro",[80] pues nadie puede considerarse un problema para sí mismo, a menos que la sociedad blanca no haya creado un factor de inferioridad estructural cuyas raíces llegan hasta la consciencia del inferiorizado.[81] A partir de ello, la carga social de ser negro se vuelve real cuando "nos damos cuenta de que, en el mundo del hombre blanco, el hombre de color encuentra dificultades en el desarrollo de su esquema corporal. La consciencia del cuerpo se vuelve así una mera actividad de negación de sí mismos, transformándose en la conciencia de una tercera persona".[82]

Se trata de una forma en la que nos autopercibimos, excluyéndonos de la escena en calidad de protagonistas de ésta y volviéndonos a proyectar en ella en el rol de meros observadores. Esta renovada representación de nuestro "otro yo" nos proyecta, finalmente, hacia una nueva y "peculiar sensación dirigida a mirar hacia uno mismo a través de los ojos de un otro,

[80] F. Fanon, *Black Skin, White Masks…*, p. 157.

[81] *Idem*.

[82] "In the white man's world, the man of color encounters difficulties in the development of his bodily schema. Consciousness of the body is solely a negating activity. It is a third-person consciousness"; *Ibidem*, p. 83.

aprendiendo a sentir y a adaptarnos a nuestra propia duplicidad; dos esfuerzos irreconciliables".[83] Así no existe ninguna otra forma de ser juzgado sino por la estética. No se trata de la influencia cultural de la familia, de los amigos o de la educación. Es puramente el color de tu piel lo que hace que el hombre blanco juzgue quién eres.[84]

En segundo lugar, el "problema de ser negro" radica en la percepción del otro generalizado frente a la corporeidad del africano, pues el estereotipo y el prejuicio no sólo se quedan atrapados en la piel del observado, sino también en las expectativas que el otro tiene frente a la conducta de éste. Así, parafraseando una vez más a Fanon, el mundo blanco, el único honorable, excluye al negro de toda participación, creando en el observador la expectativa de que el negro se comporte como tal; como *un hombre* negro, o al menos como *un* negro.[85] En este sentido, al negro se les han impuesto dos marcos de referencia dentro de los cuales el afrodescendiente tuvo que acomodarse de la mejor manera posible: su metafísica —sus costumbres y su pensamiento— y la memoria.[86]

Como criterio histórico de compensación hacia esta reducción analítica:

> Frecuentemente se ha dicho que el negro es el hombre natural. Vive, tradicionalmente, de la tierra y con la tierra, en el *cosmos* y por el *cosmos*. Es un *sensual*, un ser de sentidos abiertos, sin intermediarios, entre el sujeto y el objeto; es sujeto y objeto a la vez. Su ser se confunde con los sonidos, con los olores, con los ritmos, con las formas y con los colores; es más *táctil* que visual, y en eso se diferencia del blanco europeo.
>
> *Siente* más que ve; se siente. Recibe y siente en sí mismo, en su carne, las radiaciones emitidas por todo objeto existente. Cuando las ondas del *Otro* le *con-mueven*, responde al estímulo entregándose, convirtiéndose de sujeto en objeto, de yo en *Tú*.[87]

[83] "A peculiar sensation [aimed at] looking at one's self through the eyes of [feeling his own twoness] two unreconciled strivings"; William Edward Burghardt Du Bois, *The Souls of Black Folk*, Chicago, Mc Clurg & Co., 1903, pp. 16-17.

[84] F. Fanon, *Black Skin, White Masks.*

[85] La referencia original es más explicativa, pues, a diferencia del español, el inglés separa los conceptos de *black* y *nigger*, cuya connotación es evidentemente mucho más peyorativa y excluyente. En el pensamiento de Fanon esto se cristaliza todavía con mayor fuerza, expresando la expectativa del otro cargándola de exotismo y prejuicio. "The white world, the only honorable one, barred me from all participation [...] I was expected to behave like a black man –or at least like a nigger"; F. Fanon, *Black Skin, White Masks*, p. 86.

[86] Sobre el tema, *vid*. la referencia al concepto de *doble consciencia*, propuesto por W. E. B. Du Bois, *The Souls of Black Folk.*

[87] L. S. Senghor, *Libertad, negritud y humanismo*…, p. 211.

Así, como una dotación cultural extraordinaria, a partir de esta dinámica, el negro se ha vuelto mulato, indígena, moreno, costeño y hasta blanco, porque su habilidad —y necesidad— para adaptarse al nuevo contexto ha transformado su estética, pero no su forma de relacionarse con el otro, con la vida y con las raíces que, hoy en día, todavía permiten evidenciar el origen y valorar su importancia y su aporte a las culturas dominantes.[88] Esto es adoptar una suerte de doble consciencia[89] que determina la dualidad del color en la definición de la identidad africana.

Por un lado, la idea de color sólo se refiere a un término que contribuye a separar a los seres humanos, al construir una especie de límite entre negros y blancos. Si esto lo acepta el Estado o es normalizado por el contexto sociocultural del cual la minoría es parte integrante, significa que una sociedad ha elegido olvidar sus raíces en lugar de exaltar la presencia de un cierto parámetro de reconocimiento.

Por el otro, lo negro no separa, sino aglutina un sinnúmero de elementos culturales, estéticos, religiosos o lingüísticos[90] que, en el contexto nacional, transforma la diversidad en un proceso social destinado a la negociación de un cierto grado de identidad colectiva para los subgrupos.[91]

Tal elemento es de importancia vital para un acercamiento al concepto de *negritud*, totalmente renovado, que no sólo incluye el problema del rechazo a la incorporación del negro en las sociedades contemporáneas. Esta nueva visión del color se estructura además sobre tres elementos de autodeterminación, autosuficiencia y respeto hacia sí mismos; una suerte de nueva consciencia racial que busca redeterminar los parámetros de la instrumentación nacional y que, literalmente, rompe con las cadenas de la *Western Civilization*.

Entonces, el negro no puede ser simplemente asimilado; por lo contrario, las referencias tradicionales de la magia y el animismo, la mentalidad

---

[88] La referencia de Fanon de la "pérdida" del pasado se sintetiza en el sincretismo racial y explica a la perfección la realidad de las comunidades negras en la Costa Chica de Oaxaca. El mestizaje, si bien demuestra la ausencia de un "negro puro" en la sociedad mexicana actual, lo mismo demuestra la presencia de lo negro como uno de los elementos clave de la mezcla nacional. "Sin un pasado de negro y sin un futuro de negro, para mí fue imposible vivir la negritud. Todavía no blanco, ya no totalmente negro, estaba condenado", *vid.* F. Fanon, *Black Skin, White Masks*, p. 106.

[89] W. E. B. Du Bois, *The Souls of Black Folk.*

[90] Sobre lengua, *cfr*. L. S. Senghor, *Libertad, negritud y humanismo…*, pp. 167-179.

[91] Ana María Alonso, "Conforming Disconformity: 'Mestizaje', Hybridity, and the Aesthetics of Mexican Nationalism", *Cultural Anthropology*, vol. 19, núm. 4, 2004, pp. 459-490; Carolyn Dean, Dana Leibsohn, "Hybridity and its discontents: Considering visual culture in colonial Spanish America, *Colonial Latin American Review*, vol. 12, núm. 1, 2003, pp. 5-35; Juan E. Castro, *Mestizo Nations: Culture, Race, and Conformity in Latin American Literature*, Tucson, University of Arizona Press, 2002.

primitiva o el erotismo pasan de ser unos clichés que durante siglos han marcado la diferencia entre el negro y el no-negro, a representar un conjunto de elementos que, *de facto*, sumados unos con otros, dan vida a un universo simbólico *per sé*, con características propias y con similitudes con una "cultura dominante".

Hoy, la "evolución" de la raza[92] ha transformado los parámetros de autopercepción y la *forma mentis* del "negro colonizado", permitiendo la mutación sociocultural necesaria para que un "nuevo negro" asuma el papel de un actor independiente, un individuo que es parte integrante del contexto y que contribuye con su acción a la creación, la deconstrucción o la modificación de este.

En este "nuevo" contexto sociocultural, los denominados negros representan un género particular de personas que "por su apariencia física, sus usos y costumbres y su manera de estar en el mundo […] da [n] cuenta de la diferencia en su manifestación más brutal —somática, afectiva, estética e imaginaria— […] [y que] […] por su diferencia óntica, representan hasta la caricatura del principio de exterioridad, por oposición al principio de exclusión".[93]

La conducta del negro es, entonces, una forma de entender al otro, aunque no sólo como un objeto de nuestra dominación, sino como un objeto de autoignorancia, Mbembe *dixit*, en la que "el sujeto negro habría sufrido una experiencia de muerte civil caracterizada por la negación de la dignidad, la dispersión y el tormento del exilio".[94] Lo negro representa el símbolo de la identificación estética, aunque contribuye a determinar una suerte de autoconsciencia sobre la relación que la cultura occidental ejerció históricamente sobre lo *afro*.

Tal dinámica ha impulsado un proceso de autoexclusión social protagonizada por el negro, quien, a lo largo de los siglos, ha empezado a interiorizar el estatus de *autoinferiorización* y de prejuicio y ha "legitimado" la especulación occidental sobre una hipotética sumisión "voluntaria" del africano frente a la ideología dominante.

Un ejemplo lo ilustra, nuevamente, la Biblia, en el *Cantar de los Cantares*. Ahí, Makeda —conocida como la reina de Saba— explica su exclusión de los bienes familiares y el enojo de sus hermanos a causa del color de su piel.[95] A saber, "no me mires, porque soy negra, porque el sol me miró; los

[92] F. Fanon, *Black Skin, White Masks*, p. 96.

[93] Achille Mbembe, *Critica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo*, Barcelona, Futuro Anterior Ediciones, 2016, p. 100.

[94] *Ibidem*, p. 153.

[95] A pesar de la incertidumbre acerca de la estética de Makeda, en el *Kebra Nagast* podemos encontrar evidencia de su origen del Reino de Saba, cuya ubicación exacta es aún

hijos de mi madre se enojaron conmigo; ellos me hicieron el guardián de los viñedos; pero mi propia viña no la he guardado".[96]

Además, para los siglos XIV y XV, la percepción que alimentaba el simbolismo detrás de la imagen de la reina de Saba —una mujer, negra, en los aposentos del más sabio de los Reyes—[97] se había convertido en una interpretación más crítica, incluso misógina, de su relación con el rey Salomón.

Makeda comenzó a aparecer como una tentadora sin ambigüedad negativa, una figura erótica que llevó a Salomón lejos de la piedad y la sabiduría. La otredad exótica de la Reina no era tan relevante en este contexto, por lo que ella apareció con menos frecuencia como negra. Sin embargo, este cambio fue importante para introducir representaciones nuevas y negativas sobre la fisicidad, la cultura y la conducta de las mujeres negras.[98]

En contraste, la simbología original de la reina de Saba y de la relación que mantuvo con el rey Salomón, durante su visita en Jerusalén, explica el orgullo y el poder que la figura de Makeda cobró a lo largo de la historia de su reino, devolviendo dignidad y poder a la simbología negra frente al mundo.[99] La imagen descrita por Makeda cristaliza la memoria del negro en un conjunto de elementos políticos, sociales y culturales que se transforman en el signo más elevado de la dignidad y de la belleza, devolviendo

---

desconocida. No obstante, existe la hipótesis de que pudo extenderse entre el sur de la península arábiga (Yemen actual) y Somalia, o cubrir ambos territorios. En el *Kebra Nagast* se narra la historia de Ĕtĕyê Azêb (reina del Sur), quien, junto a uno de sus oficiales, se dirigió a la corte del rey Solomón; *Kebra Nagast…*, p. LII. Para ingresar a la residencia del rey, al llegar a Jerusalén, Ĕtĕyê Azêb se hizo anunciar como el rey de Abisinia (*Kebra Nagast…*, p. LII), demostrando así la proveniencia territorial de la reina de Saba y justificando su resignificación como mujer negra.

[96] En el texto original: "Look not upon me, because I am black, because the sun hath looked upon me: my mother's children were angry with me; they made me the keeper of the vineyards; but mine own vineyard have I not kept", en *Song of Solomon*, 1: 6.

[97] En el *Kebra Nagast* se relata el momento en el que Salomón descubre que Makeda y su acompañante son mujeres —quienes pudieron entrar a su residencia identificándose como el rey de Abisinia y su séquito— y se une a ambas. Antes de despedir a sus huéspedes, Salomón ofrece un anillo de plata a cada una de ellas, indicándoles que, si una de las dos hubiera dado a luz un varón, éste hubiera tenido que regresar a su corte, mostrando el anillo donado por el rey. Esto habría garantizado respeto y poder para su hijo legítimo. Históricamente, el hijo de Makeda y de Salomón será Menelik I, primer rey de Etiopía; *Kebra Nagast…*, p. LIII.

[98] Una representación pictórica que retrata la relación de Makeda con el rey Salomón se encuentra en Hans Vintler, *Die Pluemen der Tugent*, Tirol, Österreichische Nationalbibliothek, Cód. 13567 fol. 6r., 1411, p. 41. En la ilustración del código manuscrito aparecen la reina de Saba y Salomón adorando al Diablo. *Cfr.* imagen en "Anexos", de T. Volpato, *Del negro mexicano...*, p. 169-189.

[99] "I am black, but comely, O ye daughters of Jerusalem, as the tents of Kedar, as the curtains of Solomon" ["Soy negra, pero hermosa, oh hijas de Jerusalén, como las tiendas de Cedar, como las cortinas de Salomón"], *Song of Solomon, 1: 5.*

al pueblo negro el orgullo de la autodeterminación y del reconocimiento. De la misma forma, el *Kebra Nagast*[100] contiene la "prueba final" de la descendencia de los etíopes de los patriarcas hebreos y de la línea genealógica salomónica con Cristo y determina, en última instancia, un nuevo estatus social, cultural y religioso para África.

Siguiendo la misma lógica, si aceptamos la hipótesis de que la ideología cristiana, históricamente, haya representado uno de los elementos determinantes para que el concepto de negro fuera clave en el proceso de exclusión del africano en el mundo,[101] también es posible pensar en una reinversión de la ideología moderna, pasando de una forma de separación y dominio racial, hacia un método para la diversificación y la integración de la diversidad como un factor de riqueza.

Así, si el negro hoy representa un "ser aparte", Mbembe *dixit*,[102] asimilado a la hegemonía de la cultura "dominante" occidental, esto no significa que el negro busque permanecer oculto en las entrañas de la ideología colonizadora del blanco, del "extranjero".[103] Por el contrario, al responder negativamente al proceso de exclusión recíproca, "la operación se invertirá gracias a una implacable lógica que lo llevará hasta la descolonización".[104] No se trata, entonces, ni de abolir ni de destruir, sino de enmendar. Se trata de inscribir la diferencia en un orden institucional

[100] Recopilación de textos antiguos de Etiopía escrita, aproximadamente, durante el siglo IV d. C. El *Kebra Nagast*, libro sagrado de los etíopes, relata la historia y las empresas de los reyes de Etiopía, reconstruyendo su línea genealógica hasta Menelik I, primer rey de Etiopía (Abisinia) e hijo de la reina de Saba y del rey Solomón. El texto sirve de referencia para entender el valor que, históricamente, cobró la población negra local frente a los eventos relatados en la Biblia cristiana. El *Kebra Nagast* tiene relevancia, entonces, por el papel que éste desarrolla en la reconstrucción de la idea de *negro* frente al mundo, devolviendo dignidad y respeto a la cultura africana. Como curiosidad histórica, la primera versión del *Kebra Nagast* estaba escrita en *ge'ez,* —lengua hoy extinta que además de ser parte de las lenguas semíticas meridionales, es raíz del *amhárico* etíope; ésta última, lengua oficial del noreste y centro de Etiopía—; Javier de Goitia, *El Cristianismo roto. Génesis y evolución de las grandes Iglesias (I)*, Cuadernos de Teología Deusto, vol. 12, Bilbao, Universidad de Deusto, 1996.

[101] No estamos afirmando la responsabilidad histórica del cristianismo en la estigmatización de la negritud a nivel global. En cambio, estamos aportando una visión alternativa a las hipótesis discutidas hasta este momento. De hecho, atribuir una culpa determinística de la estigmatización del negro a las *Sagradas Escrituras* sería una especulación subjetiva y un error de interpretación de los textos bíblicos. A comprobación de lo mencionado, la *Biblia* es muy clara en afirmar que "No hay judíos ni griegos, no hay esclavos ni libres, no hay hombre ni mujer: porque todos ellos son uno en Cristo Jesús." En *Ga, 3:28.*

[102] A. Mbembe, *op. cit.*

[103] F. Fanon, *Los condenados de la tierra*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, p. 161.

[104] Paráfrasis del texto original: "la operación se invierte, una implacable lógica lo llevará hasta la descolonización" en F. Fanon, *Los condenados…*, p. 161.

distinto y de obligar a este orden a operar en un marco de justicia, aunque desigualitario y jerarquizado.[105]

Si consideramos el reconocimiento como una forma de autoconciencia, este principio puede establecer una dinámica de acción colectiva que define la esencia de su propio "principio de negritud" y que cuenta con la existencia de una identidad estándar por cada miembro de la comunidad o del grupo. Ésta, potencialmente, se convierte en la suma de identidades individuales específicas a través de las cuales los individuos sienten y comparten los mismos problemas para el reconocimiento, sobre todo los que atraviesan el autogobierno (*self-rule*), una habilidad de los individuos de ver críticamente sus propios "yo" políticos y sociales.[106] En esta lógica, los individuos comienzan a entender su identidad como un conjunto de significados que puede llevarlos hacia la creación de una acción colectiva específica a través de la cual el negro será clasificado y reconocido, tanto por los miembros de la comunidad como por la sociedad civil.

En otras palabras, si entendemos la identidad como la manera en que las personas se reconocen iguales a los demás, también suponemos que el reconocimiento y la representación pueden transformarse en algo que no excluye la posibilidad de un cierto tipo de igualdad dentro de una categoría de razones.

Tales razones permiten a las personas considerarse a sí mismas a partir de una unidad éticamente establecida y considerada como una especie de "estación moral privilegiada" de seres autónomos; una esencia, más que un principio cultural, que los miembros de una comunidad empiezan a valorar como el único factor concretamente relevante para que el proceso de negociación de su identidad colectiva pase de ser un principio de reconocimiento político a un principio ético de la representación cultural, cuyo objetivo primario no es la positivización de un derecho o la escritura de un artículo constitucional, sino el proceso mismo de cristalización de la cultura local y de la concientización colectiva.

Por el contrario, si el principio de diferencia es el motivo principal para la separación sociocultural entre actores o grupos, se presume que la identidad pueda transformarse en una suerte de "respeto activo", cuyo objetivo es mantener la identidad del grupo unida, incluso si ese tipo de diversidad impulsa un principio de separación, como el ser o no ser

[105] A. Mbembe, *op. cit.*

[106] "The ability of individuals to see their political and social selves critically" en Leigh K. Jenco, *Making the Political: Founding and Action in the Political Theory of Zhang Shizhao*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 137.

negro; esto es, lo que algunos multiculturalistas han definido con el concepto de "diversidad profunda".[107]

Este principio, por un lado, establece la necesidad de diferir de un *alter* generalizado; por el otro, impone una práctica política de reconocimiento que llamamos "justicia compartida".[108] En ambos casos, el concepto de negro pasará a representar una construcción de la identidad local directamente condicionada por una dinámica de inclusión-exclusión que no sólo permite a los actores locales de identificar al "no-negro" como una "externalidad heterogénea" y condicionante, sino también como un símbolo de una colectividad homogénea con la que el mismo actor puede tener más o menos afinidad, dependiendo de su propio grado de afiliación, necesidades, deseos o disposición emocional.

En este sentido, el valor atribuido al principio estético representará sólo uno de los elementos por los que el negro se reconocerá, eventualmente, como miembro de un cierto grupo de proveniencia, empezando, por el contrario, a determinar un principio de similitud dentro del grupo cuyo principio "natural", Wright *dixit*, creará una dinámica comunitaria perfecta.[109] Una forma de uniformidad cultural —o una unión espiritual, unidad institucional y unificación material— en el grado más alto posible; subjetivamente, un proceso con el que los miembros se asemejan estrechamente en evaluaciones, propósitos, entendimientos, apreciaciones, prejuicios, apariencias y otras características que cualquiera de ellos considera importante. Todos están en contacto continuo con el sentimiento del grupo, lo que contribuye a la política de grupo y las decisiones grupales'.[110]

---

[107] Jürgen Habermas, "Citizenship and National Identity: some Reflections of Future of Europe", en R. Beiner, *Theorizing Citizenship*, Albany, State University of New York Press, 1995, pp. 255-282; Charles R. Beitz, *Political Equality*, Princeton, Princeton University Press, 1989; W. Kymlicka, W. Norman, "El retorno del ciudadano. Una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía", *Cuadernos del* CLAEH, vol. 20, núm. 75, 1996, pp. 81-112.

[108] John Rawls, *A Theory of Justice*, London, Oxford University Press, 1971; J. Rawls, "Justice as Fairness: Political not Metaphysical", en Shlomo Avineri, Avner de-Shalit (eds.), *Communitarianism and Individualism*, Oxford, Oxford University Press, 1992, pp. 186-204; J. Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, Cambridge, Belknap Press, 2001; Ch. Taylor, *Multiculturalism…*

[109] Quincy Wright, *A study of War*, Chicago, University of Chicago Press, 1964.

[110] "A perfect community is objectively one which manifests cultural uniformity, spiritual union, institutional unity, and material unification in the highest possible degree and subjectively one with which the members resemble one another closely in evaluations, purposes, understandings, appreciations, prejudices, appearances, and other characteristics which any of them consider important. They are all in continuous contact with group sentiment, contributing to group policy and group decisions"; Q. Wright, *op. cit.,* p. 204.

Finalmente, la identidad negra, entendida como un proceso de creación de igualdad, dentro de la comunidad de referencia, representa el puente hacia la creación de una dinámica de "reconocimiento formal" o de "respeto a la evaluación". En el primer caso, el concepto consiste en tener en consideración la forma adecuada de reconocimiento de la identidad, en relación con las demandas de los pueblos y a sus necesidades concretas;[111] en el segundo, se sobrentiende una relación de tolerancia activa, o de una moralidad política lo suficientemente sólida de no ser necesaria una intervención legal o institucional para reafirmar las garantías de los derechos de reconocimiento para las minorías.[112] En este contexto, el Estado valoraría de manera equitativa las minorías que ocupan un cierto territorio nacional, demostrando de tener en gran estima a la gente o admirar su carácter sin ningún condicionamiento de identidad cultural, religiosa o racial.[113]

Para garantizar el proceso de creación de la identidad negra, entendida como una representación de una relación empática entre los miembros de la comunidad, los actores interactúan con el grupo y establecen una secuencia de estímulos-respuestas basadas en una forma de reconocimiento mutuo y bidireccional. El primero está dirigido a identificarse a sí mismos como un sujeto único dotado de características exclusivas que muestran sus conocimientos, su forma de pensar y su *habitus*.[114] El segundo intenta generar una conexión sociocultural entre el "microuniverso simbólico" y el "universo simbólico de referencia". Así, la identidad adopta la apariencia de un conjunto de comportamientos mixtos y *modus vivendi* generados por las contribuciones personales de cada actor en un intento de enriquecer la cultura de la comunidad y la dinámica del grupo dirigida a conectar a los actores que comparten el mismo espacio cultural.

Por lo tanto, esta dinámica establece un tipo de identidad cualitativa, como sugiere Larraín, que se refiere al conjunto de cualidades con las que una persona o grupo se ven íntimamente conectados.[115] Dicha identidad puede analizarse a partir de una perspectiva triple que explica cómo los individuos se definen a sí mismos; la relación que los actores tienen con elementos de su "consciencia comunitaria" —objetos o memoria colecti-

---

[111] Stephen L. Darwall, "Two Kinds of Respect", *Ethics*, vol. 88, núm. 1, 1977, pp. 36-49.

[112] "Justice as Fairness" en J. Rawls, *A Theory of Justice…*; J. Rawls, Ronald Dworkin, *Los derechos en serio*, Barcelona, Ariel, 1984; Joseph Raz, "Multiculturalism: A liberal Perspective", *Dissent*, Oxford, Oxford University Press, 1994, pp. 67-79.

[113] S. L. Darwall, *op. cit.*

[114] Marcela Gleizer Salzman, *Identidad, subjetividad y sentido en las sociedades complejas*, México, Juan Pablos Editor, 1997, p. 186.

[115] Jorge Larraín, *Identity and Modernity in Latin America*, Cambridge, Polity Press, 2000, p. 264.

va—, y la relación entre la autoimagen y los demás. Esto es, un precepto indiscutible del principio de la identidad colectiva; una suerte de *latinidad* que representa, regionalmente, el sentido de lo humano; es decir, "el respeto de la persona humana por encima de razas o de religiones".[116] "La latinidad también es *ratio*. Una *ratio* menos flexible y menos discursiva que el *logos* griego, del que procede, pero bastante más eficaz. En *síntesis*, más que *análisis*; más que teoría, es *técnica* eficaz de organización y de realización".[117]

Esto explica claramente que la percepción del color queda sólo como un elemento complementario a la definición de la identidad de sus portadores, pues la imposición de lo negro como factor determinante de la *autorrepresentación* para la Costa Chica de Oaxaca, se engarza con el contexto local por lo menos por dos motivos. En primer lugar, porque la determinación de las minorías depende, en primer orden, de los conceptos que están al alcance de los pobladores. En segunda instancia, este principio sugiere que, el no tener en cuenta el criterio local de autodefinición encarna una forma de alejarnos, regionalmente, de una *ratio* latinoamericana cuyo objetivo primario sólo es la construcción de una conciencia colectiva frente a un otro que, en lugar de integrar la diversidad, se aboca a la demostración de que la homogeneidad y la igualdad para todos representan la mejor forma de ser percibidos como "democráticos".

Por lo contrario, esta conducta hegemónica y elitista garantiza la conservación de un parámetro de exclusividad y exclusión que ha llevado las sociedades latinoamericanas a la fragmentariedad que hoy las caracteriza. Entonces, el concepto de *negro* no sirve sólo para la determinación de la estética local, sino como un aglutinador de cierta ventana sociocultural construida sobre la conducta y la permanencia de los actores en la comunidad frente a la Nación. Esto genera una oportunidad de reconocimiento e integración que concede, o debería conceder, a los "negros" el privilegio de ser clasificados como tales.

En contraste, si se considerara lo negro como la única forma de entender la corporeidad de ciertos actores sociales, esta incapacidad de definición del otro se transformaría, en última instancia, en un proceso en el cual, en presencia de "una complejidad y diversidad inicial de modos de vida y formas culturales y las instituciones producen algunas versiones públicas de identidad, que seleccionan algunas características que se consideran representativas y excluyen otras. Estas versiones públicas a su vez influencian la manera cómo la gente se ve a sí misma y cómo actúa a través de un proceso de lectura o recepción que no es necesariamente acrítico o pasivo, cerrán-

[116] L. S. Senghor, *Libertad, negritud y humanismo*, p. 367.
[117] *Ibidem*, p. 368.

dose así el círculo".[118] "Una civilización que se muestra incapaz de resolver los problemas que su funcionamiento suscita, es [por ende] una civilización decadente. Una civilización que escoge cerrar los ojos antes sus problemas más cruciales es una civilización herida. Una civilización que hace trampas a sus principios es una civilización moribunda".[119]

Ahora bien, en este contexto, el concepto de negro empleado en la Costa Chica de Oaxaca incluye las características estéticas sólo como un complemento del reconocimiento e impulsa la representatividad de los pobladores en términos de herencia o de conducta, lo que implica una clara separación entre la memoria colectiva —un factor determinante en la definición del concepto de etnia— y el *modus vivendi* de los actores que, por dinámicas entre las más diversas, comparten un espacio físico y elementos contextuales comunitarios.

Con referencia a este caso, el Inegi maneja los conceptos de *etnia* y de *comunidad* en los mismos términos. En contraste, la primera se refiere a una conexión intergrupal basada en la existencia de un lenguaje común que sólo es hablado —o al menos originalmente— por los miembros de la minoría y les proporciona una cierta identidad colectiva *ab origine*. La otra supone una relación que depende de la cultura colectiva del grupo, de las ideologías, de los objetivos, de las tradiciones, de los valores o de la raza que es perpetuada por actores que, voluntariamente, toman parte de una comunidad definida y localizada en un territorio específico.[120] En este sentido, la falacia metodológica del Instituto justifica la afirmación de que las poblaciones indígena y afrodescendiente serían "comunidades equiparables".[121]

Al respecto, nuestra crítica radica, específicamente, en la exclusión institucional que el Instituto eligió para la minoría africana local, pues el Inegi decidió definir la población negra de México como afrodescendiente,[122] excluyendo el criterio de autodeterminación poblacional elegido por los entrevistados. El Instituto consideró, de hecho, inadecuado el concepto de negro para el reconocimiento constitucional de esta minoría y rompió los acuerdos con el Conapred y con el Inah, con quienes, previamente, se había decidido un levantamiento combinado; pues se tomó en consideración la determinación de los negros como grupo *per sé*, pero seleccionando la mejor forma de identificación de esta población con el objetivo de recono-

[118] J. Larraín, "La identidad latinoamericana. Teoría e historia", *Dialnet. Estudios Públicos*, Chile, núm. 55, 1994, pp. 31-64.

[119] A. Césaire, "El colonialismo, fruto de una civilización enferma", *Pensamiento político*, vol. XIX, núm. 73, 1975, s.l., pp. 103-112.

[120] H. Díaz Polanco, *op. cit.* T. Volpato, *Social Exclusion…*

[121] Inegi, *Encuesta Intercensal 2015*, p. 35.

[122] Inegi, *Principales resultados de la Encuesta Intercensal 2015. Estados Unidos Mexicanos*, México, Inegi, 2015, p. 77.

cerla, formalmente, por medio de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos y atribuirles derechos *ad hoc*.[123]

De manera específica, en la *Minuta Ejecutiva* del Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (Conapred) acerca de la *Mesa de trabajo sobre la incorporación de la pregunta afrodescendiente en la encuesta Intercensal 2015*, se discutió acerca de la mejor manera de medir la negritud mexicana, llegando a las conclusiones de que "al ser incluido el tema de afrodescendencia en la encuesta es más probable que en el censo 2020 se incluya"[124] y que "el término afromexicano engloba a la población que se desea reconocer; se enfatizó que no existe problema en que a los habitantes se les denomine como *negros*, puesto que 'se reconocen' de esa manera".[125] "Es igual de importante respetar las diferentes denominaciones que se dan en cada región".[126]

A pesar de la resolución de esta mesa de trabajo, el acuerdo no fue respetado, pues, a pesar de las múltiples minutas que, desde el 2010 hasta el 2016, se generaron entre las asociaciones civiles negras locales y el Inegi, éste no ha proveído los insumos teórico-metodológicos adecuados para el censo local. Así, "si bien se incluía [en 2015] por primera vez el tema este seguía siendo discriminatorio porque no se respetó a las autodenominaciones pese a las múltiples reuniones tenidas con el Inegi".[127] En palabras de uno de los líderes de comunidad, "el Inegi hizo una encuesta, no un conteo […] la gente ni entiende que significa afrodescendiente, aquí se dice negro […] además, aquí no hablamos una lengua indígena, entonces te excluyen".[128] Aunado a ello, el Instituto registró como afrodescendientes

---

[123] *Vid.* nota 35 de este trabajo.

[124] Conapred, Inegi, INAH, *Minuta ejecutiva. Mesa de trabajo sobre la incorporación de la pregunta afrodescendiente en la encuesta Intercensal 2015*, México, Secretaría de Gobernación-Conapred-Inegi-Conaculta/INAH, 2015, punto IV.

[125] *Ibidem*, punto XII.

[126] *Ibidem*, punto XIII.

[127] Correo electrónico de un representante del PUMC-UNAM de Oaxaca (20 de marzo de 2017). Información confidencial.

[128] Profesor Reyes Larrea, líder de África A. C., Oaxaca. Agosto 19, 2017.

La afirmación se refiere a que, en México, el Estado reconoce como *ab origine* sólo a los grupos culturales cuyos nexos intergrupales refieren a un sentimiento de pertenencia alimentado, preponderantemente, por una lengua común. El Estado atribuye un derecho de identidad étnica —a lo que localmente se le llama "usos y costumbres"— a partir del grado de intensidad, con el cual el grupo vive su propia etnicidad y reconoce su identidad colectiva por la existencia de un lenguaje común hablado por los miembros de la minoría. Por lógica, los grupos que no cuentan con una lengua propia no tienen derecho al nombramiento de "pueblo originario" y son automáticamente excluidos de los programas de atención para las minorías nacionales. En cambio, para los grupos étnicos *ab origine*, la legislación mexicana contempla, formalmente, derechos de minoría "por usos y costumbres", pues el Estado respeta las normas comunitarias sin intervención o castigo en el caso de que éstas no sean

sólo a las personas con rasgos físicos "preponderantemente africanos", contrastando con la percepción de los pobladores y de las asociaciones civiles locales cuya opinión es que el registro de la población afrodescendiente de la Costa Chica de Oaxaca depende de la pertenencia territorial, del reconocimiento colectivo y de la identidad local.[129]

En el primer caso, la pertenencia se construye a partir de la conducta social, no de su estética más o menos africana. Secundariamente, la referencia es de cómo la comunidad percibe a los demás actores, lo que en sociología se denomina como una relación *ego-alter* en la que los demás son potenciales "otros generalizados".[130] En tercera instancia, la identidad local se basa en parámetros de autodeterminación construidos sobre la relación igualdad-diversidad que las personas mantienen entre sí cotidianamente.

Palabras finales

El problema de definir conceptualmente a poblaciones minoritarias de las cuales no somos parte, siempre conlleva el riesgo de *superinterpretar* los datos que, existentes o deseados, el observador construye o recolecta dependiendo de su forma de ver el "objeto de estudio". Así, como en el caso del Inegi, el levantamiento de la información correspondiente puede verse afectado de múltiples maneras hasta llegar a promover la atribución de etnóni-

contempladas de manera directa —o indirecta— por las disposiciones constitucionales. "Así son comunidades integrantes de un pueblo indígena, aquellas que formen una unidad social, económica y cultural, asentadas en un territorio y que reconocen autoridades propias de acuerdo con sus usos y costumbres". *Cfr. Constitución política de los Estados Unidos Mexicanos,* art. 2, párr. III., ref. 05/02/2017, art. 25 y 73, ref. 24/02/2017, art. 107 y 123: vig. 09/08/2019 [en línea], http://www.sct.gob.mx/JURE/doc/cpeum.pdf); Rafael de la Garza Talavera, *Usos y costumbres y participación política en México*, México, Tribunal electoral del Poder Judicial de la Federación, 2012; Allyson Benton, *The Origins of Mexico's Municipal Usos y Costumbres Regimes: Supporting Local Political Participation or Local Authoritarian Control?*, México, Centro de Investigación y Docencia Económica, 2011; Teresa Valdivia Dounce (ed.), *Usos y costumbres de la población indígena de México. Fuentes para el estudio de la normatividad (antología)*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1994.

[129] Ulteriormente, la Constitución Mexicana, reformada al 9 de agosto de 2019, tampoco respeta el nombramiento negro, sino que atribuye la nomenclatura afromexicano. Más informaciones en la sección "Resultados cruzados", de T. Volpato, *Del negro mexicano…*, pp. 132-152.

[130] Gilberto Giménez Montiel, "Culturas e identidades", *Revista mexicana de sociología*, México, núm. 66, 2004, pp. 77-99; G. G. Montiel *Teoría y análisis de la cultura*, vol. I, II, México-Coahuila, Conaculta-Instituto Coahuilense de Cultura, 2006; G. G. *La cultura como identidad y la identidad como cultura*", Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM, 2010 [en línea], http://perio.unlp.edu.ar/teorias2/textos/articulos/gimenez.pdf; L. E. González Manrique, *op. cit.*

mos academicistas y falaces a poblaciones que rechazan el nombramiento instrumental que las instituciones les han atribuido.

Con el objetivo de mejorar el alcance metodológico de la investigación que inició el INEGI con la *Encuesta Intercensal 2015*, este trabajo quiere ser una suerte de antesala teórica al cuestionario que diseñamos en colaboración con el profesor Reyes Larrea y el doctor Francisco Ziga, y que aplicamos en tres comunidades de la Costa Chica de Oaxaca: José María Morelos, Collantes y El Ciruelo.[131]

El formato pondrá a prueba la reproductibilidad de la metodología de la *Encuesta* y aportará nuevos elementos al estudio, pues el cuestionario que se propone incluye variables que el Inegi excluyó y que, sin embargo, los pobladores consideran esenciales en el estudio de la identidad negra; a saber, su relación con otros grupos culturales locales; la autopercepción construida a partir de la cultura, las tradiciones, la lengua, y el color. En este caso, el cuestionario se diseñó de manera tal que el factor estético resulte complementario a la percepción de pertenencia o exclusión de los actores sociales en el territorio, lo cual significa permitir que los entrevistados se autodefinan como parte de la población negra costachiquense a pesar de que el observador no considere su estética "típicamente africana".

Finalmente, las preguntas que se han diseñado buscan determinar los principios sobre los cuales debería construirse la idea de negritud en México, excluyendo los modelos de reconocimiento de los derechos de la minoría que, como el *melting pot*, el *ethnic salad bowl*, o el *model minority,* representan el *must* teórico acerca del multiculturalismo internacional.[132]

El resultado de tal aproximación será el único claro testimonio de la exactitud metodológica empleada y de la relación que la población local tiene, en última instancia, con los significados socioculturales asociados a su historia, a su memoria colectiva y a su criterio de autopercepción.

---

[131] El instrumento de investigación se presentará, de manera sucesiva, en los números de la revista *Intersticios*, de la Universidad Intercontinental.

[132] Harry Best, "The Melting Pot in the United States", *Social Forces*, vol. 14, Carolina del Norte, núm. 4, 1936, pp. 591-596; Philip Gleason, "The Melting Pot: Symbol of fusion or confusion?", *American Quarterly*, California, vol. 16, núm. 1, 1964, pp. 20-46; Howard Palmer, "Mosaic versus Melting Pot? Immigration and Ethnicity in Canada and the United States", *International Journal*, s.l., vol. 31, núm. 3, 1976, pp. 488-528; Sudipta Das, "Life in a Salad Bowl! Marriage, Family Life, and Economic Choices in Asian-American Communities in the United States", *Race, Gender and Class. A Potpourri in Psychology*, s. l., vol. 13, núm. 1/2, 2006, pp. 248-272; Phillip Richards, "Model Minorities", *The Massachusetts Review*, Massachusetts, vol. 37, núm. 1, 1996, pp. 137-147.

LAS VIRTUDES EN EL HOMBRE: ¿ESTAMOS HECHOS PARA UN FIN MÁS ALTO?

Pedro Sánchez Acosta*

RESUMEN En un recorrido a través de cuatro pensadores, se realiza un análisis del ejercicio de las virtudes en relación con el fin último del hombre. Para Aristóteles, la virtud es un hábito operativo que conduce al hombre a la regulación de las pasiones. Para Maquiavelo, la virtud es la capacidad de prever los embates de la fortuna (azar). Ambos pensadores, un filósofo y un político, utilizan las mismas palabras, pero con significados totalmente opuestos. Por otro lado, para Santo Tomás el ejercicio de las virtudes nos acerca al fin último, que es Dios, y Lipovetsky señala en su obra los grandes riesgos en los que se encuentra nuestra sociedad, tan acomodada en lo pasajero. ¿Cuál es el fin que dará realmente la felicidad al hombre?

ABSTRACT On a journey through four thinkers, an analysis is made on the exercise of virtues related to the ultimate end of man. For Aristotle, virtue is an operative habit that leads man to regulate his passions. For Machiavelli, virtue is the ability to foresee the brunt of fortune (chance). Both thinkers, a philosopher and a politian, use the same words, but with totally opposite meanings. On the other hand, for Saint Thomas Aquinas exercising virtues draws us towards the ultimate end, which is God, and Lipovetsky states in his work the great risks which our society faces, so settled in the transient. Which is the end that will truly bring happiness to man?

* Facultad de Teología, Universidad Católica Lumen Gentium, México.

Palabras clave
Virtud, felicidad, fin, ideal, humanidad, astucia, corrupción

Keywords
Virtue, happiness, end, ideal, humanity, astuteness, corruption

Actualmente nos encontramos en una cultura que se ha olvidado por completo de las virtudes, se piensa en ellas como lo que un hombre ejemplar debería poseer. Si un hombre se esfuerza o pone su empeño en algo, es para llegar a un fin deseado y no para ser constante en dicho esfuerzo. Se entrena con constancia para llegar a la meta de una carrera y cuando se cumple el objetivo, la vida vuelve a su rutina pasiva. El hombre posmoderno, atrapado por la sensibilidad, no puede perseverar en ninguno de sus compromisos, incluso fácilmente se justifica el abandonar proyectos de muchos años con el pretexto de que ya no es lo mismo que al principio. Los empleos ya no tienen duración, los matrimonios ya no son fieles y la vida está hecha para disfrutarse, nunca para sobrellevar dificultades. Por lo que el hombre posmoderno necesita replantearse sus alcances y su fin último.

Las virtudes son el ejercicio de buenos hábitos que hacen al individuo ser dueño de sí mismo. Por ello, el presente artículo pretende exponer una ética que ha ayudado como sostén para hablar de la naturaleza virtuosa del hombre: la ética aristotélica. De igual forma, se realizará un análisis sobre un pensador que tiene mucha actualidad en nuestro tiempo, ya que, para él, el hombre más virtuoso es el que sabe tomar mayor ventaja del otro (Maquiavelo). Finalmente, se hace un breve recorrido sobre un pensador que ha puesto el fin último del hombre en una cima bastante alta: Tomás de Aquino.

La ética de Aristóteles

Por medio de la lectura crítica de la ética de Aristóteles, se pretende profundizar en la adquisición de la virtud o *vida buena* en los hombres y su impacto en la vida comunitaria. De esta forma, a través de la siguiente sección, se desea entender cuáles son los procesos de formación en el hombre.

En primera instancia hay que cuestionarse sobre la diferencia sustancial entre ética y política. ¿Cuál es el campo de distinción? La primera, la ética, corresponde a la acción virtuosa del hombre en tanto su naturaleza

humana; mientras que la segunda, la política, pone de manifiesto al hombre en una sociedad en la que debe buscar el bien común. En efecto, la *polis* ha de otorgar al individuo los medios necesarios para vivir bien, pero esto no se logra si cada individuo no busca la vida virtuosa.

¿Qué define al hombre virtuoso? ¿Cómo debe manifestarse la perfección del hombre? ¿Qué implica la adquisición de la virtud? Estas interrogantes sugieren encontrar su fuente en el capítulo tercero de la *Ética Nicomáquea.* Dicho capítulo será la clave en la cual se analiza la adquisición de la virtud en su dimensión personal y su relación intrínseca con la praxis social.

Hay que decir que la ética aristotélica constituye hoy el centro de interés de numerosos especialistas, los cuales han sabido profundizar en aspectos característicos de la obra aristotélica, a saber: la peculiar metodología que el estagirita utiliza en éstos.[1] En efecto, la novedad del saber empírico, y su dificultad, radica en su intención de constituirse en saber universal y, de algún modo, normativo, tratando de un tipo de realidad: el obrar humano, que se configura desde la deliberación y elección de cada hombre y que, en consecuencia, manifiesta particular resistencia a su formalización por la ciencia. Sin embargo, además de la peculiaridad de su objeto, la dificultad de la ética, tal como Aristóteles la concibe, proviene de su finalidad en la praxis; es decir, se trata de un saber para obrar, un conocimiento cuyo objeto no pretende conocer lo que los hombres han hecho o hacen, sino lo que los hombres deben hacer. He aquí la novedad de la postura aristotélica.

El bien y el fin del hombre

Conviene centrar la atención en la pregunta clave que Aristóteles se plantea: ¿cuál es el fin que ha de guiar la conducta humana? Manifestar tal cuestión significa asumir que la conducta de los hombres debe alcanzar algún fin; de allí que se clasifique la ética aristotélica como de corte teleológico. Tal suposición parece, a primera vista, acreditada por la experiencia común: "Toda acción y elección, parecen tender a algún bien; por esto se ha dicho con razón que el bien es aquello a que todas las cosas tienden".[2]

De este modo, el hombre no actúa si no concibe el objeto de su acción —el fin por alcanzar— como un bien. Aristóteles, además, logra hacer una distinción entre aquellos fines. Se trata de bienes que son buscados por sí, de aquellos que sólo se buscan por la utilidad que reportan, por su condición de medios para conseguir un fin posterior. Con ello se le permite hacer una nueva suposición: todo indica que debe haber un fin último de la conducta humana respecto del cual se entiendan todos los otros fines.

[1] *Ética a Nicómaco*, I, 5, 26.
[2] *Ibidem,* 1094, a. 1-3.

De no haber tal fin, no se podría concebir la vida del hombre de un modo unitario, no habría propiamente conducta, sino un conjunto aleatorio de acciones desligadas entre sí.[3]

Respecto del fin de los actos humanos, Aristóteles precisa las características formales que habrá de tener para ser verdaderamente un fin último; tales afinidades proyectan el carácter intelectualista del estagirita. Estas cuatro consideraciones son: *a)* Su unicidad; que sea único, que todo lo demás sea querido por él mientras que él sea querido por sí mismo; *b)* deberá ser autárquico, autosuficiente para colmar de plenitud la vida humana; *c)* ha de lograrse con el propio obrar, encarnado por la persona y no, como pretendía Platón, por una realidad externa y autónoma; *d)* deberá ser estable, permanente.

Tomando el término del lenguaje ordinario, Aristóteles denomina al fin último ἐυδαιμονία; es decir, felicidad.

Posteriormente, el filósofo asume la tarea de determinar su contenido, para lo que recurre, también, a la experiencia propia y a la opinión notable. Con base en ellas, y considerando las características formales antes señaladas, rechaza que la felicidad pueda consistir en los honores, las riquezas o los placeres. En efecto, los placeres, en su acepción vulgar, no pueden constituir la felicidad; es decir, el fin último propio del hombre, pues en nada se distinguiría entonces de lo que parece satisfacer a los animales, implicaría reducir al hombre a ser sensible, ignorando su característica más propia, la racionabilidad.

Tampoco el honor puede ser el fin último del hombre, ya que la experiencia enseña que éste no depende tanto del propio actuar, como del juicio ajeno. En consecuencia, el honor no es más que un bien externo. Las riquezas, más que cualquiera de los anteriores, son indignas de ocupar el puesto del fin último, pues su carácter medial, instrumental, resulta objetivamente evidente.[4]

Aún más preciso, Aristóteles se adentra en el ejercicio de definir la felicidad humana: ¿Qué implica? ¿Cuál es su esencia en el nivel práctico y su sentido? Para esto recurre a lo que todos consideran más característico del hombre: su racionalidad. La pregunta de la ética no figura de ninguna manera en la mera abstracción, no interesa saber qué es el bien, qué es el fin, sino cuál es el fin, el bien del hombre. Para obtener tales respuestas ha de centrar su atención a la esencia del hombre, sin que ello contradiga las indicaciones metodológicas que él mismo ha establecido. Con todo, no se trata de deducir desde el concepto teórico de *naturaleza humana* lo que habrá de hacer el hombre si quiere ser feliz, pues esto denotaría una carencia

[3] Alejandro Gustavo Vigo, *Estudios aristotélicos*, Pamplona, EUNSA, 2006, p. 105.

[4] *Ética a Nicómaco*, I, 3.

empírica y todo porque los hombres no son máquinas que repiten un proceso cíclico. Al contrario, se trata de proponer —y defender— dialécticamente, desde la consideración vivencial y comúnmente admitida del modo propio de ser del hombre, aquello que podría constituir su último fin.[5]

De este modo, propone la siguiente definición de la felicidad: "El bien humano consiste en una actividad según la virtud, y si las virtudes son múltiples, según la más excelente y más perfecta".[6] De tal definición, que Aristóteles justifica y precisa a lo largo de su tratado, se puede ya obtener una primera conclusión: existe un fin último objetivo y único, que es la actividad de la virtud mejor y más perfecta.

Sobre las virtudes

Luego de realizar un breve análisis de la concepción aristotélica sobre el fin último de los actos humanos, es necesario precisar cómo se llega a tal fin por medio del ejercicio constante de las virtudes. Dado que la felicidad ha sido entendida como la actividad del alma según las virtudes, es importante determinar ahora qué debe entenderse por virtud. La virtud (*ἀρετή*) se refiere a lo que añade perfección a una actividad. De igual manera que entre la actividad del sacerdote y la del buen sacerdote media la virtud, la perfección del oficio, entre el hombre y el hombre bueno y feliz, media la virtud humana.

Virtud, por lo tanto, en su significado más genuino, procedente de la tradición, implica perfección: es lo que permite cumplir acabadamente una actividad. Entonces, dado que en la acción humana interviene el aspecto somático (vegetativo), el sensible y el racional, se hace viable distinguir la perfección, la virtud, correspondiente a cada una de tales funciones. De las tres, serán clasificadas como virtudes propiamente humanas sólo las de las dos últimas, dado que únicamente en ellas hay una presencia propia del hombre, de su inteligencia y deseo. Las funciones sensitivas, siendo en sí irracionales, pueden de algún modo participar en la razón, en tanto puedan someterse a ella. El intelecto, independiente del cuerpo y característico de los hombres, es susceptible, también, de una perfección que le es propia.

Con todo, para el filósofo se pueden distinguir dos tipos de virtudes humanas, unas éticas o morales, las cuales consisten en dominar las tendencias e impulsos irracionales, típicos del alma sensitiva, y otras que corresponden a la dimensión racional, que el estagirita llama *dianoéticas* o intelectuales:

---

[5] *Ibidem,* I, 6.

[6] *Ibidem*, I, 6, 1098, a. 16-18.

> Habiendo, pues, dos maneras de virtudes, una del entendimiento y otra de las costumbres, la del entendimiento, por la mayor parte, nace de la doctrina y crece con la doctrina, por lo cual tiene necesidad de tiempo y experiencia; pero la moral procede de la costumbre, de lo cual tomó el nombre, casi derivándolo, en griego, de este nombre: *ethos*, que significa, en aquella lengua, costumbre.[7]

Es importante mencionar que Aristóteles distingue dentro del alma sensitiva las pasiones, que son entendidas como movimientos transitorios de la afectividad; las potencias, raíz activa del obrar humano, y las disposiciones adquiridas o *hábitos*, entendidas como cualidades estables que otorgan al sujeto cierta facilidad para llevar a cabo ciertos actos. Los hábitos buenos son las virtudes y los malos los vicios. Por tanto, las virtudes y los vicios no son pasiones porque éstas, que vienen dadas por la naturaleza, no son ni buenas ni malas; pero, los hábitos pueden ser buenos o malos, dado que son perfecciones o imperfecciones de las potencias y se adquieren de manera libre dado su constante o no ejercicio.[8]

De esta forma, desde la postura de Aristóteles, las virtudes morales no han de ser comprendidas como efecto innato de la naturaleza ni como algo contrario a ella: el hombre está predispuesto a adquirirlas, al repetir muchas veces un mismo acto. La naturaleza nos proporciona, más bien, inclinaciones y potencias que posteriormente nosotros debemos actualizar y esto porque: "practicando la justicia nos hacemos justos, practicando la templanza, templados".[9]

Asimismo, el estagirita señala que no puede efectuarse la virtud moral cuando hay exceso o carencia; la virtud implica justa proporción, justo medio entre dos polos. No obstante, no se trata tan sólo de un medio cuantitativo, sino un justo medio relativo a cada persona humana. De tal manera que, la virtud es determinada por dos aspectos: por un lado, dada según una objetiva bondad que encierra la obra en sí misma y, por otro, por las circunstancias diversas que se refieren al sujeto. Muestra de ello es respecto del comer: habrá una cantidad excesiva y otra insuficiente. La virtud radica en el justo medio entre los dos opuestos; es decir, comer lo que para un sujeto ordenado en la razón es justo, ni de manera exacerbada ni de manera precaria.[10]

Con todo, la virtud ética puede definirse como la justa medida que impone la razón a los sentimientos, acciones y pasiones, que sin el control

[7] *Ética a Nicómaco,* II, 1-6.
[8] *Ibidem*, II, 4.
[9] *Ibidem*, II, 1, 1103, a. 34, b. 2.
[10] *Ibidem*, II, 6.

de la razón tenderían hacia un extremo u otro.[11] Las virtudes éticas son, pues, hábitos adquiridos con recta y objetiva voluntad por la repetición de acciones, las cuales consisten en un justo medio, tal como los determinaría la recta razón de un varón prudente. Es, por tanto, la virtud un hábito electivo que consiste en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón, por la que decidiría el hombre prudente.

Respecto de las virtudes intelectuales, Aristóteles distingue diversas virtudes propias de la parte racional del alma humana, pues como la razón tiene dos funciones, conocimiento de las cosas necesarias e inmóviles y conocimiento de lo cambiante y contingente, habrá, también, dos virtudes correspondientes. La virtud propia de la razón práctica es la prudencia, mientras que aquella de la razón teórica es la sabiduría. La sabiduría está relacionada con las realidades más altas, y su ejercicio continuo, la contemplación, constituye, como hemos visto, la felicidad perfecta para Aristóteles.[12]

La prudencia es definida como la cualidad práctica del entendimiento por la que delibera correctamente en orden a obrar bien. Si las virtudes éticas garantizan la rectitud del fin que el hombre determina para su vida, la prudencia orienta su actuar hacia tal fin; por eso, Aristóteles afirma que "no es posible ser verdaderamente virtuoso sin prudencia, ni ser prudente sin ser virtuoso".[13]

Sobre el fin de los actos

Luego de haber presentado una exposición sobre la clasificación aristotélica de las virtudes, se realizará una exposición sobre el fin de los actos humanos. Con ello, el estagirita se refiere a los factores que mueven a la voluntad a obrar lo que es bueno y recto. Ahora bien, ¿qué da al hombre la certeza de la bondad de su actuar?, ¿cómo asegurar que el bien querido por la voluntad y los medios concretos para ponerlo en práctica son objetivamente buenos? La rectitud moral, según Aristóteles, depende de la virtud.

Con todo, Aristóteles vislumbra que ya que cada uno es causa de su propio carácter ético, de sus hábitos buenos o malos, también es responsable de la determinación de su propio fin. Y esa determinación del fin, actualizada en cada una de nuestras acciones, se hace presente también en la deliberación y en la elección de los medios.[14] "El fin no aparece por naturaleza a cada uno de tal o cual manera, sino que en parte depende de él […]

[11] A. G. Vigo, *op. cit.,* p. 112.

[12] Mauricio Beuchot, *Ensayos Marginales sobre Aristóteles*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, p. 42.

[13] *Ética a Nicómaco*, VI, 13, 1144, b. 30-32.

[14] *Cfr.* Aristóteles, *Ética a Nicómaco,* VI, 2, 1139, a. 30; VI, 12, 1144, a. 20.

En efecto, somos en cierto modo causa de nuestros hábitos, y por ser como somos nos proponemos un fin determinado".[15] Por lo tanto, el hombre es capaz de ejercitarse mediante las virtudes para llegar a un fin más alto que supere sus expectativas.

La virtud según Santo Tomás

A diferencia del intelectualismo moral, y siguiendo a Aristóteles, Santo Tomás consideró que para la conducta buena no es suficiente que la razón nos enseñe correctamente el deber, además es preciso que la facultad apetitiva esté bien dispuesta mediante el hábito de la virtud moral.[16]

Para Santo Tomás, la virtud reside en una potencia del alma puesto que es una cualidad y una perfección de esa potencia, es necesario que le sea inherente. La sede de la virtud es la voluntad, porque si se hace el bien, se debe a que la voluntad es buena y la virtud que hace al hombre bueno, lo hace obrar bien. Asimismo, el apetito sensible, en la medida en que está subordinado a la razón, puede ser la sede de la virtud.[17]

Él define a la virtud moral como una tendencia natural a obrar de una manera determinada, es una segunda naturaleza; es decir, mueve todas las potencias para la acción. La razón ejerce sobre las potencias apetitivas un poder político. La inteligencia va por delante, pero el apetito se retrasa y a veces se niega determinantemente a seguirla. Para obrar bien se necesita, no solamente que la razón esté bien dispuesta por la virtud intelectual, sino que el apetito esté a su vez bien dispuesto por la virtud moral.

De su *Summa Theologiae* podemos concluir que las virtudes intelectuales pueden ser llamadas *virtudes* porque ayudan a cumplir una buena acción. El arte es la regla de la razón en las obras que se han de hacer, es un hábito operativo que hace a la obra buena. La prudencia es la regla de la razón en las acciones que se han de realizar. La prudencia es una virtud necesaria porque ayuda a escoger los medios mejor adaptados a la obtención del más alto fin.[18]

¿Pero qué define Santo Tomás como el más alto fin, el fin último? Para él, Dios es el fin último, y es la caridad la que hace amar a Dios y le da a cada una de las virtudes una razón de ser.

---

[15] *Ética a Nicómaco*, III, 7, 1114, b. 16-25.

[16] Javier Echegoyen Olleta, *Historia de la Filosofía. Filosofía Medieval y Moderna,* vol. 2, Madrid, Edinumen [en línea], https://www.e-torredebabel.com/Historia-de-la-filosofia/Filosofiamedievalymoderna/SantoTomas/Virtud.htm

[17] *S. T.,* I-II, 2,3, a-d. 1, artículo 56.

[18] *Ibidem*, artículo 57.

Las virtudes teologales

Hasta ahora se han definido varios tipos de virtudes, en las cuales coinciden, en esencia, Aristóteles y Santo Tomás de Aquino; sin embargo, este último pone especial énfasis en las virtudes teologales.

El hombre está llamado a una bienaventuranza sobrenatural que excede por completo sus esfuerzos humanos. Las virtudes teologales son un auxilio que proviene de Dios para acercarnos más a Él. Las tres virtudes teologales son la fe, la esperanza y la caridad, que son dones otorgados simultáneamente, pero distintos en su ejercicio cotidiano, pues la fe precede a la esperanza y la esperanza a la caridad. En orden a la perfección, la caridad es la primera, porque en ella la fe y la esperanza reciben su perfección. La caridad da la forma sobrenatural a todas las virtudes.[19]

La virtud que predispone al bien prescrito por la ley divina sin la intervención de la razón humana no puede provenir de los actos humanos, sino solamente de la acción divina. Las virtudes adquiridas pueden darse por la repetición constante de actos buenos; las virtudes infusas son dadas por Dios y preparan al hombre para acciones no solamente buenas sino, sobrenaturales.[20]

La virtud es el justo medio y esto no quiere decir mediocridad, al contrario, es un ejercicio de autoridad soberana de la razón sobre las potencias inferiores. Sin embargo, para las virtudes teologales no hay justo medio, porque respecto a Dios, que es su objeto, no hay un punto de exceso. La única medida sería el crecimiento progresivo que vamos dándole a cada una de estas virtudes; es decir, quien no ejerce la caridad, no podrá crecer en ella, aunque ésta haya sido infundida por Dios.[21] De esta forma, las virtudes no pueden existir sin la caridad, puesto que esta virtud sobrenatural y teologal predispone a todas las virtudes a su fin último, que es Dios.[22]

Maquiavelo en su contexto

Una vez analizada la ética de Aristóteles, que tiene como fin último la felicidad, y la filosofía de Santo Tomás de Aquino, que define como el más alto fin a Dios, nos proponemos estudiar la ética en la visión de Maquiavelo; pero es importante, primero, conocer el contexto histórico de su época para comprenderla mejor.

---

[19] *Ibidem*, artículo 62.
[20] *Ibidem*, artículo 63.
[21] *Ibidem,* artículo 64.
[22] *Ibidem,* artículo 66.

El humanismo italiano, que nació y se desarrolló durante el siglo xv, significó, como es bien sabido, un profundo cambio en todos los órdenes de la vida. En la nueva concepción de la idea de hombre, de sus relaciones con los demás o con la divinidad, se podría hablar de una verdadera revolución. Dicha transformación tiene sus orígenes en acontecimientos políticos, sociales y económicos del siglo anterior —en especial de la segunda mitad—, pero sus efectos se dejan sentir en el siglo xv. Y aunque no voy a detenerme a analizar las causas que produjeron este fenómeno, recordaré algunos hechos que, a pesar de ser muy conocidos, tienen un cierto interés para lo que voy a exponer: la crisis de las dos grandes instituciones —los dos soles de los que habla Dante—, la Iglesia y el Imperio y el paso del *comune* a la *señoría*.

En efecto, en 1356, Carlos iv de Bohemia concede la Bula de Oro, según la cual la corona imperial dejaba de ser hereditaria para ser electiva. Un antecedente fue la proclamación como emperador, por el pueblo romano, de Ludovico el Bávaro, en 1328.

Por su parte, la Iglesia padece la Cautividad de Aviñón (1309-1376) después de las luchas entre el papa Bonifacio viii y el rey de Francia Felipe el Bello. Y el *comune*, después de haber pasado por las fases del gobierno de los aristócratas, potestades y de las artes, comenzaba a poner las bases para el nacimiento de la señoría.

A mediados del siglo xiv, la península conoce un largo periodo de guerras a causa de los tres intentos hegemónicos de Milán (1350, 1400 y 1420-1421), seguido del de Venecia (1347 y siguientes), el cual concluirá con la Paz de Lodi (1454), suceso que duró hasta 1494.[23]

La política según Maquiavelo

En su tratado de teoría política, Maquiavelo intuye que los valores y la moral tradicionales no se ajustan a la cambiante e inestable Europa renacentista. Por ello, muestra al gobernante "el arte de conquistar el poder", al que identifica como el Estado. Es este arte de la política del gobernante que lo exenta de toda norma.

El bien común radica en el poder y en la fuerza del Estado y no es subordinable, en ningún caso, a fines particulares —por muy sublimes que se consideren—. Así, el Estado podrá articular las relaciones sociales, garantizando que los hombres vivan en libertad por medio de sus leyes. Sólo así se logra el bien común y todo lo que atente contra él puede rechazarse, siendo cualquier medio lícito.

[23] *Cfr*. Benito Jerónimo Feijoo, "La Política más fina", *Teatro crítico universal,* t. l, Proyecto Filosofía en español, 1726 [en línea], http://www.fgbueno.es/edi/feijoo1.htm

La antropología de Maquiavelo

El problema en torno al hombre y su dimensión social o política ha estado presente desde los primeros filósofos. Se trata, con ello, de vislumbrar la capacidad humana de establecer principios de orden con su sociedad o polis. Sin embargo, con el inicio de la modernización, los cambios se muestran de una manera aún más acelerada. Con todo, hay que analizar si en realidad el giro antropológico mejoró hacia una política más fina o no. Lo que manifestaron en sus libros Maquiavelo, Hobbes y otros políticos es lo mismo que a cada paso se escucha en los corrillos: que la virtud es desatendida; que el vicio se halla sublimado; que la verdad y la justicia viven desterradas de las aulas; que la adulación y la mentira son las dos alas con que se vuela a las alturas. Suponiendo, pues, que éste sea un error, debe colocarse en el catálogo de los errores comunes; y el demostrar que lo es, será el asunto de este apartado, dando a conocer contra la opinión del mundo que la política más fina y más segura, aun para lograr las conveniencias de esta vida, es la que estriba en justicia y verdad.[24] "Pero tampoco se puede definir virtud el hecho de matar a los ciudadanos, traicionar a los amigos y no tener ni palabra, ni piedad, ni religión: de esta forma se puede obtener el poder, pero no la gloria".[25]

La visión de Maquiavelo también implica una severa crítica a las ideas del espíritu humano en la concepción clásica, ¿Acaso es posible que el bien, sin ser común, sea tomado por bueno? Esta proposición contrasta en absoluto con la posición de Aristóteles, quien consideraba que el bien, si no era común, entonces no podría ser considerado como tal. Asimismo, Maquiavelo, para realizar dicha crítica, realiza una serie de comparaciones. Entre ellas, la elemental es la diferencia entre *tirano* y *príncipe*, considerando *tirano* al que gobierna en beneficio propio y *príncipe* al que lo hace buscando los intereses del Estado y de la colectividad.

Por ello, aconseja la violencia, la crueldad, pero sólo cuando sean necesarias y en la medida en la que sean necesarias. Creo que se debe a la buena o mala utilización de los delitos. Se puede definir como buena utilización del delito —si es que se puede hablar bien del mal— a la que se hace en un momento concreto, por la necesidad de asegurar la propia posición; sin volver a insistir luego en ella, sino intentando sacarle el mayor provecho para los súbditos.[26]

---

[24] http://www.biblioteca-antologica.org/es/wp-content/uploads/2019/09/FEIJOO-Teatro-CríticoUniversal-I.pdf

[25] Nicolás Maquiavelo, *El Príncipe,* Barcelona, Austral, 2016, p. 78.

[26] *Ibidem*, p. 81.

La mayor parte de los dictadores ha malinterpretado la figura del príncipe queriendo compararse al personaje de Maquiavelo, cuando en realidad, por la definición que éste hace, son tiranos. El príncipe, antes de ser gobernante, ha sido hombre, y como todos los hombres se muestra malvado, egoísta, voluble; pero ha sabido, en el momento adecuado, adaptarse a la situación que le exige erigirse como líder para dejar de ser un simple ciudadano. El hombre del pueblo no se preocupa por contener sus emociones y sus pulsiones, es libre de actuar en función de sus propias necesidades y por ello puede ser juzgado por su grado de sociabilidad y sus virtudes cívicas.

No sucede lo mismo con el gobernante, quien está atado a la moral pública que le exige una forma de comportamiento muy estricta, de la cual no le está permitido salirse. Posiblemente, en muchas ocasiones, por ser también hombre, tiene la necesidad de transgredir sus propias leyes: ahí es cuando surge el dilema, y es donde tiene que prevalecer el interés público al privado, para no caer en la tentación de anteponer sus prevalencias a las del pueblo. La persona que ha decidido tomar la iniciativa de llevar un pueblo debe saber a lo que se expone, a lo que tiene que renunciar para ser un buen gobernante. Si no está dispuesto a ello, no debería plantearse ningún dilema, y podría continuar siendo un ciudadano más, un hombre común que lleva a cabo sus intereses sin intervenir en los de los demás.[27]

En efecto, aunque Maquiavelo empieza describiendo los diferentes tipos de principados, su objetivo es hablar del príncipe nuevo; es decir, del hombre que llega a dirigir un Estado por factores como la propia virtud, la buena fortuna, el favor del pueblo o la colaboración militar de otros príncipes. Para cada uno de estos casos, Maquiavelo expone causas y motivaciones, analiza posibles peligros y desequilibrios del poder o de las relaciones de éste con los súbditos y con los nobles o magnates del Estado. Teniendo en cuenta las vivencias personales de Maquiavelo y su entorno político-social, no es de extrañar su pesimismo extremo.[28] "Porque los ultrajes hay que hacerlos todos a la vez, para que, al saborearse menos, la ofensa sea menor, mientras que los beneficios hay que hacerlos poco a poco, para que los saboreen mejor".[29]

Maquiavelo da una valoración mecánica o *naturalística* del hombre, ya que no lo considera como una entidad formada de cuerpo y espíritu, sino como naturaleza que no está todavía *espiritualizada* o humanizada. Naturaleza es ya el mismo hombre e individuo que posee natural malicia;

[27] Antonio Leal, "Maquiavelo y la política moderna", *Poder y Liderazgo,* 2016, s. l. [en línea], https://www.poderyliderazgo.cl/maquiavelo-la-politica-moderna/

[28] Liz Choreño, "El príncipe de Maquiavelo", *Teoría Jurídica Contemporánea ll,* s. l. [en línea], http://lizchoreno.blogspot.com/2010/05/el-principe-de-maquiavelo.html

[29] Maquiavelo, *op. cit.,* p. 81.

que puede ser frenada, pero no curada y sanada radicalmente. Es más, es incapaz de llegar a alcanzar su perfeccionamiento en la vía del mal, a pesar de su innata tendencia a él: "Y además no debe preocuparse de incurrir en la infamia de aquellos vicios sin los cuales difícilmente podría salvar el estado, porque, si se examina todo atentamente, se encontrarán cosas que parecen virtudes y sin embargo le llevarían a la ruina, y otras que parecen vicios, de los que por el contrario nacerán su seguridad y su bienestar".[30]

Por otra parte, Maquiavelo constata que los hombres no saben ser honorablemente malos o perfectamente buenos, poniendo como ejemplo de su afirmación a Gian Paolo Baglioni, señor de Perugia, sanguinario y sin escrúpulos, quien pudo cumplir una acción de perenne recuerdo en la historia cuando el Papa Julio II entró desarmado en su ciudad y, no obstante, se sometió a él.

Como tal, el hombre se halla limitado negativamente al carecer de las dotes de libertad e imprevisión de comportamiento; en consecuencia, está obligado a la continua repetición de los mismos hechos y errores. Ésta es la razón de que tanto el hombre, como su acción a lo largo de los siglos puedan constituir el objeto de la nueva ciencia: la política. Dicha uniformidad y *repetibilidad* de comportamiento es consecuencia de los defectos que caracterizan su naturaleza.

El hombre es, para Maquiavelo, malvado y vil, egoísta y atento al propio provecho; estas convicciones hacen brotar de sus escritos un sentimiento amargo y pesimista que es, como afirma Croce,[31] lo que lo diferencia de su amigo Francesco Guicciardini y de su concepto del particular: "Porque de los hombres se puede decir en general lo siguiente: que son desagradecidos, volubles, simuladores y disimuladores, fugitivos de los peligros, ávidos de ganancias, y mientras les haces el bien, son todo tuyo, te ofrecen la sangre, sus propiedades, su vida, sus hijos, como más arriba dije, cuando la necesidad es lejana; pero cuando la necesidad se acerca te abandonan.[32]

Con todo, en este capítulo se puede concluir que el bien del Estado no se subordina al bien del individuo o de la persona humana en ningún caso y que su fin se sitúa absolutamente por encima de todos los fines particulares por más sublimes que se consideren. Asimismo, el sentido de la vida y de la historia no acaba para los hombres si ellos prosiguen con la tarea de perfeccionar la sociedad sobre bases racionales que los trasciendan más allá del simple plano individualista o de atomización social en el que viven dentro de las sociedades contemporáneas de finales del siglo XX. La permanente transformación de la política, como la soñó Maquiavelo, puede ser

---

[30] *Ibidem*, p. 116.

[31] Benedetto Croce, *Etica e Politica*, Bari, Laterza, 1931, p. 252.

[32] Maquiavelo, *op. cit.,* XVII.

el camino para la humanización del poder y la sociedad o, quizás, para la cosificación de la persona.

Visión actual

Finalmente, después de visualizar un recorrido desde Aristóteles hasta Maquiavelo, a través del pensamiento de Tomás de Aquino, el presente artículo concluirá con un autor que recupera la ética de Aristóteles y presenta una propuesta bastante interesante sobre las virtudes en relación con el fin último del hombre. Dicho autor, quien realiza un análisis de la ética y habla sobre las virtudes en la actualidad, es Gilles Lipovetsky.

En su obra *El crepúsculo del deber* habla sobre la ética en dos discursos. El primero habla acerca del renacer de la moral y el segundo de la pérdida por completo de la moral y la llegada de una vida con cinismo. "La ética entra en estado de gracia en el momento en que los grandes breviarios ideológicos no responden ya a las urgencias del momento. En muchos aspectos este desplazamiento hacia la ética constituye una suerte para las democracias".[33]

Se genera, entonces, una exaltación de la ética con la esperanza de que sea la responsable de poner los límites sobre una humanidad que parece deshumanizarse cada vez más. ¿Podrá la ética mejorar la sociedad en la que vivimos? Ya no se puede hablar de una ética del deber como el mismo Kant lo propuso, sino que es necesario buscar una ética eficaz que proporcione los justos medios. En una sociedad en la que se cuestionan valores que antes eran incuestionables, se necesita el justo medio que no lleve al hombre a una crisis y al mismo tiempo lo mantenga en un sentido moral eficaz.

En la Ilustración, menciona Lipovetsky, las virtudes no podían entenderse sin un Dios que las remunerara; en la edad moderna, las virtudes se separan completamente de la ideología religiosa y se aceptan las virtudes del deber, el hombre puede acceder a las virtudes sin apoyo sobrenatural. Para Comte y el positivismo, la moral se basta a sí misma para enseñar al alma a vivir sin Dios, instruyen a nivel educativo los deberes morales como impuestos por sí mismos y no dependientes de castigos eternos. En la actualidad, la virtud se ha acoplado a la era de las masas; es decir, el hombre actual no quiere sermones, quiere regulaciones; no quiere discursos morales, quiere consejos prácticos.

Es la época del posdeber, del minimalismo ético: "En pocas décadas, hemos pasado de una civilización del deber a una cultura de la felicidad subjetiva, de los placeres y del sexo: la cultura del *self-love* nos gobierna en lugar

[33] Gilles Lipovetsky, *El Crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*, Barcelona, Anagrama, p.16.

del antiguo sistema de represión y de control dirigista de las costumbres, las exigencias de renuncia y austeridad han sido masivamente reemplazadas por normas de satisfacción del deseo y de realización íntima".[34]

Las virtudes ya no tienen como fin último el bien, sino el bienestar subjetivo del individuo. Hoy en día, el hombre virtuoso es aquel que es capaz de llevar un equilibrio en su vida placentera, no es un desenfreno sin sentido; es, más bien, un desorden que se ordena. Es la búsqueda por el bien propio, la preocupación por la brevedad de la vida, el ejercicio como prolongador de la propia existencia, las virtudes como medios para no caer en los excesos. Una virtud es conveniente siempre y cuando no exija demasiado; de lo contrario, generaría sufrimiento y esto es justamente lo que el hombre actual busca evitar.

Importancia actual de las virtudes

Es importante hablar de las virtudes porque éstas han sufrido cambios fuertes desde la edad moderna, no son cambios que existan en la concepción de sí mismas, sino en el enfoque que se les ha dado. El hombre actual es, muchas veces, incapaz de reflexionar; esto significa que el individuo vive sumergido en el *rush*, como lo llaman pensadores actuales, que le impide detenerse, incluso, cinco minutos a pensar en su acontecer, en su existencia y en su porvenir. Esta incapacidad de reflexión lleva al hombre a vivir al día; es decir, trabaja porque, de lo contrario, no habrá comida para llevar al hogar; el dinero que llega a ganar lo gasta en tecnología que lo va a endeudar durante más tiempo del que el aparato le va a durar y no existen planes o proyectos a futuro.

El autor llama a esta realidad la *cultura de las masas*, cultura que ya no quiere tener lo mejor, sino lo más placentero; se intercambian los valores, ya no se vende un libro por su profundidad, sino por el espectáculo que pueda tener. El cine es la gran industria de nuestro siglo porque no pide ningún esfuerzo del espectador; las noticias no venden por su calidad, sino por su amarillismo en noticias llamativas. ¿En dónde se encuentra actualmente la virtud? ¿Quién es el hombre virtuoso actualmente?

Si hoy en día todo pierde fácilmente credibilidad, es necesario encontrar una base que pueda darnos dirección en esta gran confusión de ideas en la que todos tienen derecho a expresar su opinión, todas las opiniones son igualmente válidas, la tolerancia existe siempre y cuando no se metan con nuestras ideas y las virtudes son un ideal que se observa como inalcanzable.

---

[34] *Ibidem,* p. 49.

Lipovetsky va a plantear dos posturas respecto de las virtudes y el comportamiento del hombre. A pesar de que estos dos pensadores se encuentren a tantos años de distancia, su pensamiento sigue afectando de una u otra manera la manera de vivir del hombre actual. ¿Es posible hablar del hombre como capaz de alcanzar la virtud como lo expone Aristóteles o llegar al conocimiento, incluso, de las virtudes infusas, como lo expone Tomás de Aquino? ¿La virtud es, más bien, algo adaptable a la necesidad del individuo y no de un ideal moral romántico como expone Maquiavelo? Son cuestionamientos que fácilmente pueden llevarnos a un conocimiento profundo de la mentalidad del hombre posmoderno. ¿Podrá el hombre actual llegar al fin último como lo señala Santo Tomás o es un fin demasiado alto para el hombre?

Para cada uno de los autores que he elegido, la concepción de *virtud* es completamente opuesta y esto se traduce, en concreto, al momento de gobernar. ¿Qué gobierno obtendrá mejores resultados?, ¿aquél que es guiado por la astucia de la mentira o aquel que es guiado por la fuerza de la verdad? Podría parecer que el punto de vista de Maquiavelo no está lleno de mentiras y esto es porque ocurre algo parecido a los sofistas con Sócrates. Para los sofistas, la verdad no era describir detalladamente lo que realmente había ocurrido, sino detallar minuciosamente la verdad que ellos querían hacer ver a sus oyentes. Son falacias o verdades a medias que llevan a las personas a una confusión y mediocridad total.

El presente artículo pretende generar en el lector la pregunta sobre el alcance y la capacidad del ser humano y está hecho para alcanzar las metas más altas; no obstante, se encuentra con su propia fragilidad humana. Se puede llegar al fin último que propone Santo Tomás porque está en su misma naturaleza la semilla de plenitud como lo defenderá Aristóteles. El verdadero reto es remover la antropología negativa que subyace en el pensamiento de Maquiavelo y que ha permeado los ambientes actuales, reduciendo al ser humano al plano exterior y sentimental.

Es muy relevante hablar sobre el tema de las virtudes, ya que en la actualidad hace falta regresar al verdadero significado de vivir como personas virtuosas, haciendo referencia, específicamente, a la sociedad actual que no sólo es permisiva en muchos aspectos, sino que ya no encuentra un sentido práctico de las virtudes si éstas no producen nada útil. La concepción que existe sobre las virtudes se apega más al pensamiento de Maquiavelo, quien practica las virtudes, de manera tal que pueda obtener el resultado esperado. Por ejemplo, es más viable en el pensamiento actual robar para avanzar, pagar al policía para no tener infracción o mentir para obtener un mejor trabajo o no ser prudente cuando queremos que alguien más sea reprendido. Se trata de algunos ejemplos de cómo el pensamiento actual está completamente alejado de las verdaderas definiciones de la virtud.

Asimismo, cuestionar la propia naturaleza; es decir, ¿qué tanto se es capaz de reconocer la diferencia entre un vicio y una virtud en la vida cotidiana? ¿Qué actitudes se toman al plantearse una vida virtuosa? ¿Se podrá llegar a un completo dominio de las pasiones por medio de las virtudes? Dichas preguntas sirven para que se tenga conciencia de que, muchas veces, se puede argumentar vivir de la manera más virtuosa y en la práctica real existe solamente la corrupción fácil ante cualquier situación de fraude.

ENTREVISTA A MIGUEL LEÓN-PORTILLA[1] "VIERON AQUÍ OTRA MANERA DE HUMANISMO".

Francisco Xavier Sánchez Hernández*

Antropólogo, historiador, filósofo y humanista, don Miguel León-Portilla fue merecedor de una gran cantidad de reconocimientos a nivel nacional e internacional. Recibió 24 doctorados *honoris causa* por diferentes universidades del mundo; escribió innumerables artículos y libros sobre el pensamiento y la cultura náhuatl. Sin lugar a equívocos, podemos afirmar que don Miguel León-Portilla fue el más grande especialista y difusor del pensamiento mexicano prehispánico.

En septiembre de 2014, a unos días de recibir el doctorado honoris causa por la Universidad Pontificia de México, tuve el privilegio de entrevistar a don Miguel. La conversación giró alrededor de cuatro temas: algunos elementos generales de su vida, filosofía náhuatl, religión prehispánica y el México contemporáneo.

Sobre su vida

Usted nació el 22 de febrero de 1926, en la Ciudad de México. ¿Quiénes fueron sus padres y qué recuerdos guarda de ellos?

Mi familia era de clase media, tradicional, muy religiosa. Recuerdo con mucha alegría los *años de infancia y juventud.* Tuve una hermana —que ya falleció— y un hermano, y yo fui el mayor. Tengo 87 años, pienso llegar a los 90 y, si es posible, hasta los 100. Vivimos en la colonia San Rafael, aun-

* Universidad Pontificia de México, México.

[1] Realizada en el Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México, días antes de recibir el doctorado *honoris causa*, el 25 de septiembre de 2014.

que yo nací en Santa María, en la esquina de Cedro y Sor Juana Inés de la Cruz. Después, viví varios años con mucho gusto en una cerrada de Joaquín García Icazbalceta, como si fuera una especie de pronóstico, ¿no?, porque, como ustedes saben, *él* fue un gran estudioso de documentos y de nuestra historia.

Me tocó vivir los últimos años de la revolución mexicana, de manera que estuve un poco afectado por eso. Por ejemplo, en la educación querían implantar una educación obligatoria de carácter socialista y, naturalmente, muchas familias se oponían, de manera que se formaron grupos pequeños, medio clandestinos. Más tarde, con Lázaro Cárdenas, la cosa empezó a cambiar.

A propósito de comunismo y socialismo, recuerdo una polémica ocurrida hace muchos años en la UNAM, entre Vicente Lombardo Toledano y el filósofo Antonio Caso. Lombardo Toledano quería que en la universidad se implantara el marxismo, a lo que Caso se opuso terminantemente, con el argumento de que la universidad debía estar abierta a todas las ideologías. No se oponía a que se enseñara marxismo, sino a que sólo se enseñara eso. Hubo una controversia muy buena en el consejo universitario, donde, al final, ganó Antonio Caso. ¿Sabe cómo ganó? Con un chiste, porque dijo: “Mire usted: entre las masas y las misas, prefiero a las mozas y a las musas”. Todos le aplaudieron.

Recuerdo otra anécdota: Un día, mi maestra —de 5º o 6º año de primaria— dijo que California pertenecía a Estados Unidos. Yo levanté la mano y dije: “Alta California sí; Baja California no”. Ella respondió: “Todo California es de Estados Unidos”. Como yo insistí, me sacó de la clase por impertinente. Cuando llegué a la casa, le pregunté a mi padre si era verdad que no había una Baja California que perteneciera a México y me respondió: “Por supuesto que la hay”. Al día siguiente, me presenté con la maestra con un libro de geografía. Le dije: “Mire, maestra”. Se puso roja, no me contestó. Desde entonces, nació mi curiosidad por Baja California; así como me atrae muchísimo el mundo indígena —el muerto y el vivo—, también me atrae Baja California, por esa anécdota y porque yo la vi en peligro de perderse. Baja California ha sido codiciadísima por Estados Unidos.

¿Conserva usted algún recuerdo de infancia que ya presagiara lo que serían sus futuras investigaciones sobre el mundo náhuatl?

Sí: mi relación con el doctor Manuel Gamio, considerado el iniciador de la nueva antropología en México. Fue el primero que hizo excavaciones estratigráficas, allá por 1918, en Azcapotzalco. Luego, descubrió el templo de Quetzalcóatl en Teotihuacán. También trabajó en Cuicuilco. Cuando éramos niños, yo y algún otro primo lo visitábamos; nos explicaba cosas y nos

daba caramelos, de manera que eso me predispuso. También influyó que yo leí la obra de Clavijero siendo muy joven y me fascinó. Siempre he admirado a Clavijero. Hace poco, aquí en el instituto,[2] tuvimos un coloquio internacional sobre *él* y pude cambiar mi opinión acerca de su persona, pues yo creía que, como había estado en Italia, ya no había tenido acceso a los documentos nahuas que había consultado aquí, en México. Pero luego, a través de *La monarquía indiana,* de Fray Juan de Torquemada, me di cuenta de que lo que cita en sus documentos está fundado en fuentes de primera mano. Creo que estas dos situaciones explican mi inclinación. Sin embargo, no creo en un determinismo.

Al crecer, oscilé largo tiempo entre dedicarme a la historia antropológica o a la filosofía. Hice mi tesis de maestría en filosofía sobre una obra que, en cierto modo, es antropológica e histórica: "Las dos fuentes de la moral y de la religión",[3] en Henri Bergson. Una obra preciosa. Siempre he admirado a este filósofo francés. Basa todo su sistema en lo que él llama *los datos inmediatos de la conciencia*; analiza su propia conciencia, y allí va descubriendo el significado del tiempo, de la simultaneidad, de la duración. Y es que nosotros cambiamos constantemente, porque estamos en el tiempo; pero también es verdad que captamos la duración. Ahora que estamos hablando, vemos que se trata de una conferencia y todo lo que vamos diciendo es una duración que tiene sentido como duración. Si no captáramos la duración, no podríamos pensar ni hablar.

¿Cómo fue que se interesó primero por la filosofía occidental —francesa— antes de comenzar con el pensamiento náhuatl?

Casi todo lo que he realizado en mi vida ha sido por un interés vital; no como quien va, por ejemplo, a comprar un coche —nunca me han interesado esas cosas—. Yo leí mucho, estudié y me volví un poco escéptico, agnóstico, y entonces, cuando vi a Bergson, me atrajo en gran manera. Era judío y, por los cuarenta, decidió hacerse católico; le escribió al arzobispo de París para decirle que quería abrazar la fe católica. Por esos años, los nazis ocuparon París y le dijeron: "Usted es judío, tiene que ir a barrer las calles". Y Bergson, que tenía más de 70 *años, iba con su escoba a barrer las calles.* Después de un tiempo, le escribió al arzobispo de París: "Desgraciadamente, no puedo convertirme al catolicismo, porque parecería que yo abandono a mis hermanos judíos en esta adversidad. Creo que hago sinceramente un

[2] Se refiere al Instituto de Investigaciones Históricas, de la Universidad Nacional Autónoma de México.

[3] Esta tesis se presentó en 1951, en Loyola University, una universidad jesuita de Los Ángeles.

sacrificio y ante Dios creo que obro bien". Así fue. Todos estos hechos de Bergson siempre me han conmovido y atraído.

Después estudié la filosofía náhuatl, porque por esos años cayeron en mis manos unos trabajos del padre Garibay; se trataba de una obra pequeña que se llama *Poesía indígena de la altiplanicie*. La leí y me quedé pasmado por los cuestionamientos filosóficos que se parecen a los que hicieron los presocráticos. Desde ese momento, quise estudiar náhuatl. Fui a hablar con Gamio y le dije: "Quiero conocer a este padre Garibay". Me respondió: "Lo conozco, porque, cuando fue el cuarto centenario de la UNAM, nos dieron un doctorado *honoris causa* a él y a mí". Me dio su número telefónico y le llamé a la Villa. Le dije: "Padre, quiero hablar con usted". "Ya está hablando", contestó. Respondí: "El doctor Gamio me sugirió que le hablara, ¿puedo ir a verlo?" "Mire usted," indicó, "venga el viernes a las seis de la tarde y si no viene me da igual" Yo pensé: "Este padre debe de ser un poco ogro". Y sí, allí en La Villa, donde era canónigo, le tenían miedo, porque les decía a sus compañeros: "Ustedes y el Abad usan el dinero de la Virgen en viajes y cosas".

Con el tiempo, hicimos una gran amistad, porque él vio que iba en serio. Vi al padre Garibay a lo largo de 16 años, una o dos veces por semana, tres o cuatro horas.

La filosofía náhuatl

¿Qué le hizo defender, en 1956, que existe un pensamiento genuino y original en México antes de la llegada de los españoles, sobre todo cuando, en 1968, el filósofo peruano Salazar Bondy, egresado de la UNAM, afirmaba que en Latinoamérica no contábamos con un pensamiento filosófico precolombino?

Por una parte, yo reconocía que es muy difícil dar una definición de la filosofía *náhuatl.* La filosofía marxista, la filosofía escolástica, la filosofía existencialista, por ejemplo, son muy diferentes. Pero yo creo que un rasgo común entre ellas es que se plantean problemas que la gente común generalmente no ve, o si los ve no les presta atención. Y yo vi que esos planteamientos se encontraban en los textos que estaban a mi alcance. Hace poco, editamos tres volúmenes de *Cantares mexicanos*, a partir de un manuscrito de la Biblioteca Nacional. Ahí hay una enorme cantidad de textos con cuestionamientos importantes. Por ejemplo: ¿Podemos decir palabras verdades en la tierra? ¿Es posible dar un rumbo a nuestro corazón, a mi acción? ¿Qué hay después de la muerte? ¿Podemos entrever quién es el dador de la vida? Son preguntas como las que se hicieron hace muchos años Heráclito y Parménides, filósofos presocráticos. El hombre náhuatl piensa

que el universo en que vive ha existido otras veces. Eso también lo piensan hoy en la India, como las kalpas, o como otros, sobre todo los orientales.

El hombre náhuatl también sabe que este universo puede acabarse. Y eso lo conocemos ahora mejor que nunca. Una de mis hijas me decía: "Papá, desde la bomba atómica, ya no podemos dormir tranquilos; porque, por ejemplo, Irán sigue trabajando en energía nuclear y Estados Unidos e Israel se oponen ferozmente a eso, pues ven que sería un peligro. Entonces, no es inverosímil pensar que podríamos acabar con el planeta."

Así, los nahuas piensan que el sol, dador de vida, también peligra si no tiene fuerzas para continuar, y creen que el líquido que nos da vida a nosotros, la sangre, debe ser ofrecida al dador de la vida. Alguien diría: "un ritual repugnante y odioso". Yo digo que no. Si lo entendemos bien, no es ni repugnante ni odioso. Porque ¿qué es en el fondo el cristianismo? Es la creencia central de que Dios determinó que su Hijo unigénito se hiciera hombre para redimirnos del pecado con un sacrificio de sangre. No sembrando plantas ni dando lecciones, sino con un sacrificio de sangre. Y Jesús, en la última cena, tomó el cáliz y dijo del pan: "Éste es mi cuerpo". Y del vino: "Ésta es mi sangre que será ofrecida por la redención del mundo". Hay un gran paralelismo, ¿no? Cuando dije esto en una conferencia en Estados Unidos, todos se quedaron sorprendidos, nadie chistó. Otra vez que lo dije en España, alguien me dijo: "Eso que usted dice es una blasfemia". Yo respondí: "¿Dónde está la blasfemia? ¿Dónde? Se trata de un proceso mental en cierto modo paralelo el creer que el mal se lava con sangre."

Recuerdo otro suceso, con un gran maestro de la Universidad de Yale, George Kubler, amigo de México. Cuando se descubrió el Templo Mayor, se hizo una exposición en el National Gallery of Art, de Washington. Un profesor dijo: "Se está profanando el santuario de arte de Estados Unidos con objetos de los *bloody Aztecs* ('sangrientos aztecas')." Kubler contestó: "Efectivamente, los aztecas creían que con el sacrificio fortalecían al Sol e impedían el fin de la humanidad. Pero nosotros [los estadounidenses], desde que terminó la Segunda Guerra Mundial, hemos estado metidos en guerras: la de Corea, la de Vietnam, etc." Y agregó: "Es posible que obremos exactamente al revés de los mexicas: en vez de fortalecer la existencia humana, puede ser que acabemos con ella." Pienso que estuvo bien lo que dijo.

La visión azteca del mundo no debe darnos horror. Hay quienes sostienen que no hubo sacrificios humanos, que eso lo inventaron los frailes. Sin embargo, yo pienso que, si quitamos esa idea, no entendemos a la cultura náhuatl. En náhuatl, el ser común se llama *macehual*; *macehualli* viene de la raíz *macehua,* que quiere decir "hacer penitencia". Un texto náhuatl declara: "Porque los dioses por nosotros hicieron penitencia, merecimiento, *tim macehualli;* por eso somos merecidos por el sacrificio." Había una idea profunda por la que mataban en aquella época y no era algo simbólico. Tampoco

con Jesucristo fue simbólico que Él muriera. Más aún, ese sacrificio se repite en cada misa. Porque se dice que en ella se reactualiza el sacrificio; no en forma sangrienta, pero se reactualiza. Incluso el Concilio de Trento afirma: "El que no crea eso es anatema". Es decir, hay excomunión.

Creo que es una idea bonita la visión del mundo del hombre de aquel tiempo: ser un colaborador de los dioses. Este mundo está amenazado y se divide en tres planos: El supramundo, que está sobre nosotros; Tlaltícpac, que está sobre la superficie de la tierra, y Mictlán, la región de los muertos. El inframundo tiene cuatro grandes sectores con un lugar central y todo está rodeado por aguas inmensas. Allí existimos los seres humanos y allí tenemos que hacer merecimientos. Además, los aztecas tenían un cómputo calendárico muy exacto, fruto de muchas observaciones. Y ese cómputo cuenta con la presencia e influencia divina, de tal manera que no hay tiempo vacío. En el cristianismo, tampoco debe existir ningún tiempo vacío. Está el tiempo de adviento, el de pentecostés; todo el tiempo es sagrado. En todas las religiones, el espacio y el tiempo —sobre todo, en las grandes religiones— es sagrado. El destino va llegando con el tiempo —ésta es otra idea de los nahuas— y uno tiene que asimilar ese destino; si yo nazco en determinadas fechas, estaré predestinado para ser guerrero, o para ser artista, o para ser juez. Y debo atender a mi destino, porque, si no lo atiendo, destruyo mi rostro y destruyo mi corazón.

¿Qué quiere decir *rostro y corazón*? Quiere decir "ser persona". Yo tengo que echarle raíz a mi corazón y tengo que darle fisonomía a mi rostro. Ése es el papel del Tlamatini, del maestro. Él nos enseñará a ser rostros sabios y corazones firmes; entonces, surge toda una teoría del arte.

Finalmente, tenemos los *Huehuetlatolli*, los consejos de la Antigua Palabra, de la gran sabiduría que pueden guiarnos en la existencia humana, por las diferentes edades del hombre. Son los consejos que se dan a la mujer que da a luz; después se dan cuando el hijo crece, cuando lo ofrecen a la escuela, cuando entra a la escuela, cuando ya es mayorcito, cuando ya se va a casar, cuando se casa y hasta cuando está muerto. Eso es sabiduría.

La visión de los vencidos *(1959) es uno de sus libros más conocidos. Se trata de los testimonios de habitantes de México-Tenochtitlan, apenas unos años después de la caída del imperio (1521), y fue escrito en colaboración con su maestro, Ángel María Garibay. ¿Cuál es la idea principal que quisieron transmitir al recopilar y traducir esos textos de los siglos* XVI *y* XVII*?*

No fue una, sino dos ideas. La primera, que los vencidos también pueden escribir la historia; se dice que sólo los vencedores hablan y no es cierto. También los vencidos escriben la historia. Además, este libro, como la obra de Bernal Díaz del Castillo, es un canto épico, un "poema épico de la na-

ción mexicana", como lo llama José Emilio Pacheco en la cuarta de forros del libro. México tiene la maravilla de contar con poemas épicos sobre su nacimiento mestizo. Sobre todo, la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, de Bernal Díaz del Castillo, es maravillosa (Por ahí, un loco dijo que la había escrito Hernán Cortés, pero eso es una tontería). Cuando leo a Bernal, me pasa lo mismo que cuando leo *El Quijote*: los dos autores eran soldados, pero, además, yo veo de bulto a los personajes. Es maravilloso.

La otra idea es que se trata de una serie de textos y de códices del hombre indígena, de un dramatismo enorme. Sí, todo eso pasó con nosotros, nosotros lo vimos, lo contemplamos, con esa lamentable y triste suerte fuimos vencidos. ¡Ni con nuestras flechas ni con nuestros dardos pudimos defender nuestra soledad, y fue nuestra herencia una red hecha de agujeros! Es un poema épico, como aquellos de los profetas. Ésas son las dos razones. El libro se ha traducido a 17 lenguas.

La poesía, como búsqueda metafórica y alegórica para explicar el cosmos, surgió antes que la filosofía. Homero habló antes que Tales en la antigua Grecia. Usted ha dedicado gran parte de su vida y de su obra a explicar la riqueza de la lengua náhuatl y a traducir y comentar poemas nahuas. Por ejemplo, Trece poetas del mundo azteca *(1967),* Nezahualcóyotl poesía *(1985),* Antigua y Nueva Palabra *(2004),* La tinta negra y roja. Antología de poesía náhuatl *(2008), entre otras. ¿Cómo definiría usted la especificidad de la poesía náhuatl? ¿Y por qué flor y por qué canto?*

En el mundo literario mesoamericano —no sólo náhuatl—, la concepción poética está presente y tiene gran fuerza. Entre los mayas, por ejemplo, el *Popol Vuh,* los libros de *Chilam Balam*, son poesía pura. Recurren a un universo propio de metáforas, de símbolos; y entre las metáforas está la flor y el canto. Netzahualcóyotl tiene un poema pequeñito: *Timochi tonyaske* ("Todos nos iremos") *san iwki tlakwiloli* ("como una pintura"), *ah tonpopoliwi* ("nos iremos borrando"), *san iwki xochitl*, ("como una flor"). La poesía es eso: la flor, con toda su belleza, pero fugaz. La flor no dura mucho, la poesía tampoco. "Como flores que se secan". Ayocuan Cuetzpaltzin, poeta náhuatl, dice: "Del cielo nos vienen la flor y el canto, pero nosotros los estropeamos". Otro poeta refiere: "Con flores y cantos techo mi cabaña, allí vivo". Otro más declama: "Las flores y los cantos me hacen ver imágenes maravillosas; después despierto, estoy cansado" —esa paradoja es preciosa—. Hay un canto acerca de Netzahualcóyotl que dice: "Dentro de ti escribe, dentro de ti pinta el dador de vida, dentro de ti escribe, dentro de ti canta, en tu interior, oh, señor Chichimeca Netzahualcóyotl". Se trata de una riqueza enorme.

Cuando publicamos el manuscrito de *Cantares,* lo presentamos en Sala Netzahualcóyotl. Hubo *más de* 4 mil estudiantes y asistió el rector Narro. También estuvo presente un alumno y compañero mío, Librado Silva Galeana, de Santa Ana Tlacontenco, Milpa Alta; habla muy bien náhuatl, pues es su lengua materna. Leyó unos poemas y todo mundo quedó cautivo: el náhuatl es nuestro legado, es nuestra herencia, nos da una raíz muy profunda. Usted mencionó algunos libros sobre el tema: *La tinta negra y tinta roja* y *Antigua y Nueva Palabra*. El segundo es un mamotreto de 800 páginas. Si alguien niega que había antigua palabra y nueva palabra en lenguas indígenas, cojo el mamotreto y le pego en la cabeza, para que se acuerde el resto de sus días de que sí hay.

La religión prehispánica

La religión jugó un papel muy importante en la vida de nuestros antepasados. Una sociedad teocéntrica en la cual la creencia en las divinidades regía de cierta manera el destino de la población. ¿Cómo ve usted el paso entre la cosmovisión religiosa náhuatl con la llegada del cristianismo?, ¿hubo realmente una ruptura, una transición, un sincretismo?

Los franciscanos fueron los que más se esforzaron por comprender la religión prehispánica. Fray Bernardino de Sahagún a eso dedicó su vida, sus 60 años; hizo transcribir centenares de folios en náhuatl que aún se conservan. Yo coordino un seminario sobre lo que se conoce como *Código Florentino*, tres gruesos tomos en náhuatl que hizo transcribir fray Bernardino de Sahagún. Tenemos los testimonios del *Libro de los Coloquios,* donde aparecen frailes recién llegados discutiendo de temas religiosos con sabios indígenas; a los indígenas les sorprendió mucho la presencia de estos frailes; no sabían quiénes eran, pero les sorprendió que Hernán Cortés se hincara y les besara las manos. El conquistador se hincaba ante estos hombres que venían con huaraches, que no les interesaba el oro, que no tenían mujeres, era cosa rara ¿verdad?

Hay un indio que dice: "Éstos han de estar locos, pues no es posible que unas gentes bien sanas se abstengan de tomar vino, se levanten en la noche dizque a cantar, que hacen penitencia, no tienen mujeres. Deben estar mal de la cabeza". Y es que los indios sí hacían penitencia. A los frailes les disgustaban los sacrificios humanos, pero se dieron cuenta de la enorme religiosidad que tenían. Fray Bartolomé de las Casas, el gran defensor de los pueblos indígenas, dice: "No he visto pueblo más religioso que este pueblo mexicano". Hasta hoy día, el pueblo mexicano es muy religioso; si lo dudan, vayan el 12 de diciembre a la Basílica de Guadalupe. Ignacio Manuel Altamirano, un liberal de siglo XIX, decía en un escrito muy bello que se

llama *La fiesta de Guadalupe*: "Si algún día México pierde su devoción hacia la Virgen de Guadalupe, ese día México dejará de existir". Eso lo escribió Altamirano, un indígena náhuatl nacido en Tixtla, Guerrero —un pueblo a 40 kilómetros de Chilpancingo—, un indio que después se distinguió como orador, como tribuno, que estuvo en París, representó a México en varios momentos. Él escribió esto.

Yo creo que hubo una cierta transición religiosa, sobre todo, gracias a los franciscanos; los dominicos menos. Fray Diego Durán, por ejemplo, veía idolatrías por todos lados. Pero, en cambio, los frailes franciscanos admitían cosas: así, había una manera de confesión, de comunión prehispánica; había también rituales de matrimonio; o rituales para poner el nombre del niño junto a Tláloc, el Dios de la lluvia, en el bautismo.

Otro fraile, Juan de Torquemada, autor de *Monarquía indiana,* una obra monumental [en mi seminario, preparamos una edición crítica que salió en ciertos tomos], dice: "Esta gente era tan supersticiosa que en todo metía la religión". Eso quiere decir que tenían integrada una visión del mundo. Nosotros, hoy en día, no tenemos una visión integrada del mundo. La mayoría de los mexicanos sí son religiosos cuando van a la iglesia o cuando se acuerdan de la virgen de Guadalupe; pero el resto del día, mientras están trabajando, no piensan absolutamente que su trabajo pueda tener un sentido religioso. Los indios, en cambio, sí creían eso. Nosotros tenemos como grietas en nuestro comportamiento. Torquemada se admira de que los nahuas tenían ideas muy profundas; "todo está teñido por sus ideas religiosas", decía. Otro fraile, Andrés de Olmos, recoge textos de los consejos que daban los padres y comenta: "Hay muchísima sabiduría en ellos, y les aprovechan muchos de ellos más que nuestros sermones en las iglesias".

Precisamente, entre los primeros defensores y estudiosos del mundo nahua, varios religiosos rescataron elementos culturales mexicanos. Por ejemplo, fray Bernardino de Sahagún, fray Andrés de Olmos y Bartolomé de las Casas. ¿Cómo explica usted que algunos españoles supieron apreciar y reconocer la sabiduría y humanidad de los habitantes del llamado nuevo mundo mientras que otros las negaron?

Yo pienso que, como en todo, hay gente culta que piensa, que profundiza, y gente más bien bruta. Hoy en día también es así la cosa, ¿no? Vaya a decirle a un narco que por qué no lee los *Huehuetlatolli*; capaz que no sale usted vivo de ahí. Pues así entre estos frailes: algunos eran humanistas, habían sido maestros en Salamanca o en la Sorbona de París. Y vieron aquí otra manera de humanismo, el mesoamericano, y se enamoraron de él. Sahagún también dice que los *Huehuetlatolli*, los consejos que los ancianos daban en diversas circunstancias, aprovechaban más a los jóvenes que sus sermones

en el púlpito. Y no le pasó nada por haber dicho eso. Un oficial de la Corona, Alonso de Santa Cruz —que no era sacerdote, sino jurista—, tomó algunos de los textos de los *Huehuetlatolli* recogidos por fray Andrés de Olmos, por 1536, y se los envió a Felipe II; claro, en español. Le dijo: "Le envió esto a vuestra majestad, puesto que me pide muchos informes acerca de los indios y usted va a decir que estoy saliendo de las preguntas que usted me hace, pero no, quiero que vea cuando los tildan de gente bruta y sin cultura, cuán refinados son y mucho aprenderá vuestra majestad leyendo esto". Yo me imagino a Felipe II, en El Escorial, diciendo: "Vamos, estos indios no son tan brutos".

¿Qué piensa del caso particular de la Virgen de Guadalupe y del mensaje del Nican Mopohua? Es un tema que usted trabaja en su libro Tonantzin Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el Nican Mopohua.

Al publicar ese libro, desobedecí a mi maestro Garibay, porque me dijo: "Si usted quiere dormir en paz, no hable de la virgen de Guadalupe, porque va a caer o de un lado o de otro. Si acepta [el hecho], será usted aparicionista, fantoche, crédulo, tonto. Y si lo ataca, peor: le van a decir impío, malvado." Y yo caí; hice la traducción de la mejor manera, me esforcé por sacarle toda su fuerza poética. Al inicio de este libro, digo: "Yo no pretendo demostrar nada; sólo quiero mostrar que es un texto bellísimo, una joya de la literatura novohispana en náhuatl, que casi seguramente fue escrito por Antonio Valeriano, discípulo de Sahagún, sapientísimo varón, que tiene palabras bellísimas, muchas de ellas tomadas de los *Huehuetlatolli* antiguos".

Por ejemplo, hay un lugar en que dice: *Ka totequio mikistli*, "porque nuestro tributo es la muerte". Luego, hay otro en que dice que cuando Juan Diego va al cerrito, de repente oye unas voces de cantos de pájaros preciosos y que el cerro como que le contesta. Eso lo dice un cantar idéntico, que yo publico ahí. Titulé el libro: *Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano*, porque mucho del pensamiento náhuatl está allí y del mensaje cristiano también. Pero yo insisto, no quiero entrar en la polémica de aparicionistas y antiaparicionistas. Hay una anécdota de un obispo que se convirtió en antiaparicionista y causó cierto escándalo terrible en la época diazporfirista. Molesto, Porfirio Díaz dijo: "Me va a intranquilizar a la gente este obispo". Lo llamó y le dijo: "Mire, señor obispo, usted sea antiaparicionista si quiere en su casa, pero no lo diga afuera, porque entonces tal vez lo puedan desaparecer a usted, ¿eh?"

Hay un sector de la teología cristiana contemporánea que estudia la llamada teología indígena, *un intento por recuperar y hacer dialogar elementos del*

cristianismo occidental con la riqueza cultural de las comunidades indígenas actuales. ¿Qué piensa usted al respecto?

Pienso que hacen muy bien, dado que tenemos allí un manantial de símbolos, una riqueza enorme; es magnífico que acudan a ella para enriquecer su pensamiento. En este sentido, estoy de acuerdo, siempre que tampoco se exagere. He visto algunos que lo hacen; quieren, por ejemplo, que en el manto de la Virgen de Guadalupe haya 260 estrellas, porque dicen es el *Tonalpohualli*, y dicen que son 189 las que se ven, pero las otras están atrás. Eso ya es exageración. Pero realmente sí me parece muy interesante la teología indígena.

El mundo náhuatl y el México contemporáneo

En los últimos años, en México vivimos momentos de gran crisis en prácticamente todos los niveles: político, con la corrupción de nuestros dirigentes; económico, por la gran brecha entre ricos y pobres; cultural, por el bajo nivel educativo de la población y la enajenación mediática; religioso, por la falta de compromiso social y el antitestimonio *de muchos líderes religiosos; y moral, por el incremento tan exagerado de violencia y de individualismo. ¿Considera que la sabiduría de nuestros antepasados, la Antigua Palabra,* Huehuetlatolli*, todavía pueda ayudarnos e indicarnos luces para nuestro caminar actual? Si su respuesta es sí, ¿en qué sentido?*

Sí creo que la sabiduría antigua puede iluminar nuestro camino en la vida de hoy. Cualquier forma de sabiduría de cualquier época y cultura puede, pero ésta es nuestra; es tan nuestra que se vuelve universal. La creación verdadera y grande abunda en lo propio y se convierte en universal. Si yo quiero que sea universal así *a priori,* entonces no es universal, no es nada. En uno de los prólogos de *La filosofía náhuatl*, digo que tiene altísimos alcances universales. Por ejemplo, la formación del rostro, como una tea que se le pone al muchacho, una luz que no ahúma para que aprenda a conocerse. Casi suena como Sócrates, ¿no?: "Conócete a ti mismo".

Por ejemplo, cuando hay un nuevo gobernante, lo que los consejos le dicen es magnífico: "No te vayas a engreír. No creas que eres más que nosotros; eres hombre como nosotros, pero el Dador de la vida que quiere a nuestro pueblo, que quiere que se encamine, te va a dar una tea para que nos ilumines. Tienes que tener un corazón firme; tienes que guiarnos. Y no te vayas a engreír y, sobre todo, no te vayas a corromper. No vayas a hacer trasgresiones, no vayas a tratar de abusar de tu cargo; porque entonces el Dador de la vida, va a tomar la piedra y el palo, el castigo. Te puede enviar la enfermedad o puede mover a alguien que te mate; te lo decimos." Yo

opino que esto habría que decirlo el primer día que toman posesión los gobernantes para que se asusten un poco, ¿no? Los discursos a los nuevos señores, a los nuevos *tlatoanis*, son importantísimos.

Cuando va a nacer un niño, también le dicen a su madre como debe educarlo. "Aquí hay una sabiduría —dice el padre Las Casas—; sabiduría que ni Platón ni Aristóteles tuvieron". Yo siempre he pensado —y a ver si lo intento ya— decir al regente o jefe de gobierno de la Ciudad de México que pongan pequeños letreros en los vagones del metro y para que se lean esos textos y que la gente se entere de la riqueza de nuestros antepasados. Tenemos libros prehispánicos, los códices. Somos tierra de libros; tuvimos libros con escritura prehispánica y luego fuimos el primer país en el continente con una imprenta. Tenemos todo eso, pero lo que nos falta son lectores, es lo triste. Entonces, hay que impulsar la lectura. Porque la lectura no es otra cosa que acercarnos al pensamiento de gente que se esfuerza por expresar lo que quiere comunicar en su conocimiento. Si usted escribe un libro es porque ha pensado sobre eso; no va a escribir cuatro tonterías; como dicen no hay libro malo. Entonces, si yo platico con el libro del padre Francisco Xavier Sánchez es platicar con una forma de saber que él tiene acumulada y que me va a transmitir, y yo la voy a captar a mi manera, porque nadie puede leer dos veces el mismo libro, ni hay dos personas que lean el mismo libro, pues cada uno lo lee vaciando esos conceptos en las vivencias propias. Si yo leo, por ejemplo, que Moisés llegó al monte Sinaí, y leo que había un pozo con un brocal, me imagino un pozo que he visto en la realidad; yo no vi el pozo de Moisés —quién sabe cómo sería—; cada quien lo hace a partir de la experiencia que ha tenido; en ese sentido, cada quien lee un libro distinto. Y los clásicos son aquellos que están hechos de tal manera que a todos les significan algo importante y que, además, en una época significan algo, y en otra significan otra cosa y siguen significando; eso es un clásico.

*Para nuestros antepasados, la formación de una identidad propia tenía que ver con la adquisición de un rostro (*ixtli*) y un corazón (*yóllotl*). Esto me recuerda a filósofos contemporáneos que critican* la razón fría occidental *—en palabras de Carlos Díaz— y reivindican la importancia de los sentimientos en la formación del yo. Es un tema particularmente tratado en la Biblia. No sólo somos seres de razón, sino sobre todo de relación con los otros. ¿Puede usted explicarnos más el tema de la personalidad en el mundo náhuatl?*

Yo creo que, efectivamente, nosotros no vivimos en un cuarto oscuro con dos rendijas para asomarnos por ahí. Cuando leí *La crítica de la razón pura,* del gran filósofo alemán Kant, me perturbé mucho. Yo sentía como que estaba metido en una casa así, oscura toda, y no podía salir para conocer

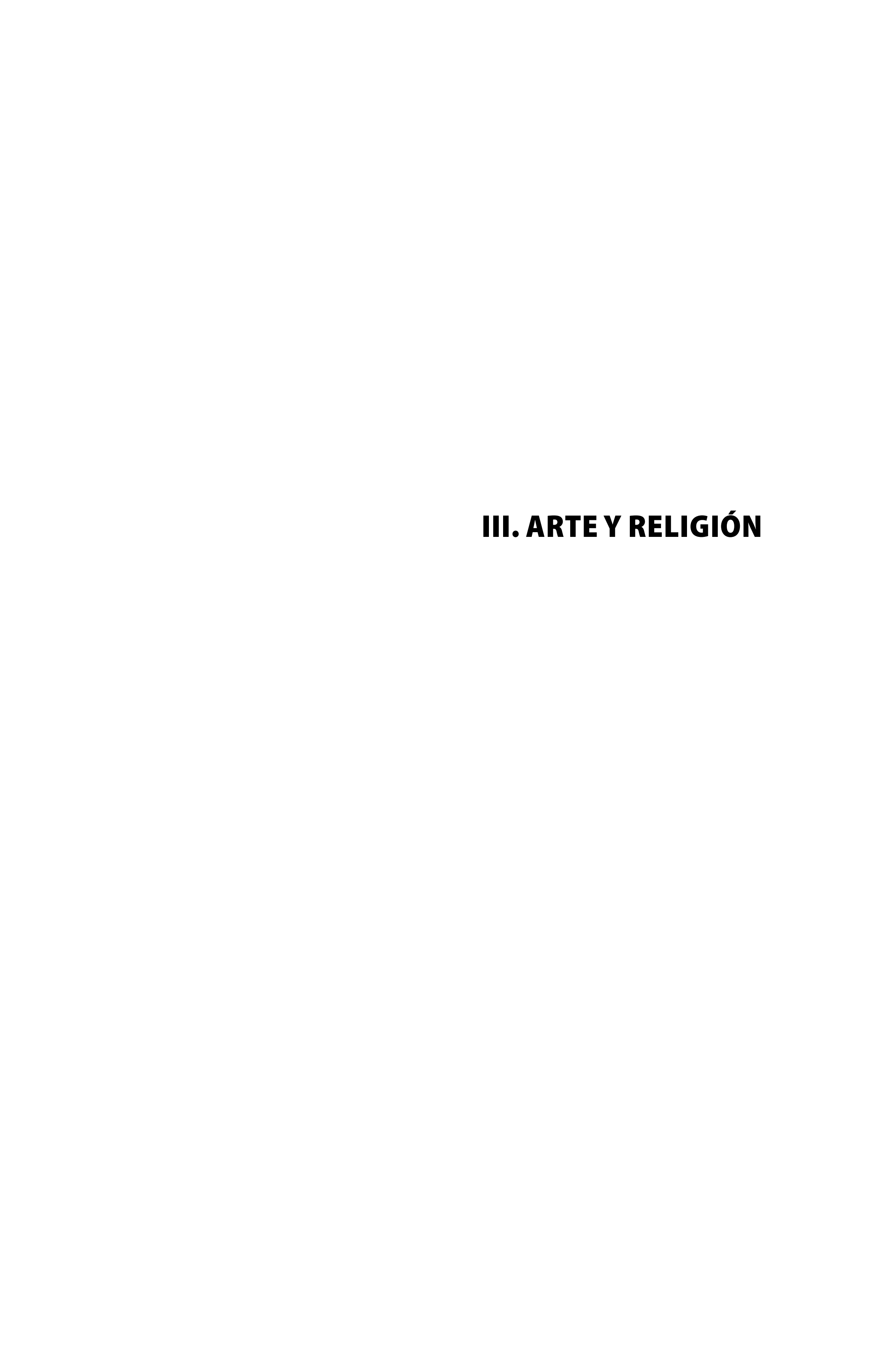
algo verdaderamente. Sin embargo, poco a poco me he dado cuenta, al leer todos estos textos nuestros tan bellos, que somos parte de la naturaleza, en primer lugar. Cuando yo salgo y veo los árboles, me dan ganas de abrazarlos; es mi hermano árbol, él también vive, a él también le tocó nacer aquí y él me ayuda, me da sombra. Hay un texto náhuatl que dice: "El huehuete (ahuehuete) y el pochote (ceiba) son como nuestra madre, nuestro padre; bajo su sombra se puede vivir, se siente frescor, da alegría estar". A mí me pasa que, cuando veo un bosque, como que se me ensancha el corazón. Somos parte de la naturaleza; no estamos en un cuarto oscuro, no: somos parte de la naturaleza y de la sociedad humana. Y en la sociedad humana podemos tener un papel, cada quien según lo escogió o según se le fue ofreciendo. Y ese papel va a ser el que permitirá a cada uno existir de la mejor manera posible. Si yo no tuve estudios y termino siendo jardinero en un parque público, seré un ser privilegiado, porque es muy bello estar atendiendo a las flores, regando: es precioso. Pero, aunque fuera yo basurero, pues estoy ayudando a que la gente, digamos, se libere de lo que le molesta, le estoy sirviendo. Si soy mesero, voy a procurar que le lleven platos bien preparados, porque es una maravilla que otro coma. Es decir, hay que enamorarse de lo que uno hace, porque entonces se es feliz; en cambio, el que no logra eso siempre estará refunfuñando: "me fue mal, me pagan poco, ya no sé qué hacer". Hay una metáfora muy buena: dos niños están en su cuna —chiquitos de ocho o nueve meses—; viene una mariposa, se mete en la de uno y se asusta; se mete en la cuna del otro y éste empieza a levantar la manita para jugar con la mariposa. El que trata de jugar, ése es feliz; el otro pobre vive aterrado. Eso es, creo yo, la cultura indígena: un manantial tan grande de símbolos, de ideas, de experiencias, que nos puede enseñar la risa de la tierra.

Suelo decir a mis alumnos que los mexicanos no somos cualquier gato de la historia; porque venimos de dos grandes civilizaciones originarias: la mesoamericana, con sus formas maya, náhuatl, zapoteca, entre otras; y la civilización mediterránea, a través de España que nos acerca a la herencia de Egipto, de Mesopotamia, del hombre moderno de Grecia, del derecho de Roma y luego a las creaciones de Hispania. Esas dos magníficas herencias deben darnos confianza. En verdad contamos con recursos para salir adelante y los principales, más que el dinero, son la capacidad y el interés.

Buena parte de los grandes estudiosos del mundo prehispánico son de origen extranjero. ¿Considera que ha aumentado –en parte gracias a su trabajo– el amor por el estudio de nuestros antepasados? ¿Cómo ve la formación que nuestras escuelas dan sobre el conocimiento de nuestra propia cultura?

Sí, en los últimos 40 años, en nuestro país se ha incrementado el interés por conocer estas raíces culturales. Cuando yo empecé a trabajar con el padre Garibay, ¿sabe cuántos maestros de náhuatl existían en México? El propio padre Garibay, un profesor de la UNAM —Ávila Galini— que daba raíces nahuas, Huerta Jiménez Moreno enseñaba en antropología y ya; había algunos otros, pero ninguno entregado como éstos. En la actualidad, hay muchos más. En el seminario que comencé con el padre Garibay —sin fanfarronería, puedo decir que yo lo llevé, pues el padre iba poco—, se formaron mexicanos, estadounidenses, latinoamericanos, españoles, italianos, franceses, belgas, suecos, polacos, checos, croatas, japoneses, israelíes, coreanos. Era gente de muchos lugares y muchos de ellos aún se dedican al tema. Son una especie de embajadores nuestros en sus países. He tenido cuatro canadienses que, en sus universidades, han introducido el náhuatl para estudiarlo. Y lo mismo puedo decir de franceses. En cuanto a los alemanes, siempre ha habido una tradición de estudiarlo. Hoy en día se ha incrementado mucho la enseñanza del náhuatl aquí, en la UNAM, y también en otras universidades; por ejemplo, en Puebla, Veracruz, la michoacana, la de Guadalajara, Tlaxcala, el Colegio de Jalisco, el de Michoacán, el de México. El estudio del maya también ha crecido, sobre todo, en Campeche y Yucatán.

Los libros de texto consideran que la época prehispánica es parte de nuestra historia. En cambio, en Estados Unidos no se considera eso; ellos comienzan la historia con los *founding fathers* (padres fundadores) con los que desembarcan. En nuestro país no ocurrió así; aquí había una civilización y nos fundimos. Por eso, muchos pueblos se llaman San Martín Texmelucan, San Bartolo Naucalpan, entre otros. En la UNAM, por ejemplo, hay varios profesores que fueron alumnos míos: Alfredo López Austin, Patrick Johansson, entre muchos más.



III. ARTE Y RELIGIÓN

DE UNA IGLESIA DE CONQUISTA AL CRISTIANISMO LIBERADOR

Raúl Nava Trujillo *

Recién ordenado sacerdote Misionero de Guadalupe (MG) y de haber presentado mi tesis de licenciatura de teología en la Universidad Intercontinental,[1] fui nombrado junto con otros dos sacerdotes MG para abrir la Misión de Brasil en la prelatura de Itacoatiara, Estado del Amazonas donde permanecí 10 años (1988-1998).

Aunque me había ilusionado en ser misionero en África, fui nombrado para colaborar en la tarea evangelizadora de la Iglesia a orillas del río Amazonas, un proyecto intercongregacional con misioneros de varios países. Esta experiencia me impactó de sobremanera. La incipiente experiencia misionera en la sierra del estado de Hidalgo (México) había significado apenas una probadita de lo que sería una vida misionera itinerante recorriendo el hemisferio sur del planeta. La novedad de ésta no radicaba en la hidrografía, fauna y flora selvática, sino en su gente profundamente enraizada en la tierra e intercomunicada por las aguas de aquel enorme pulmón que oxigena el mundo, hoy víctima de las llamas provocadas por quienes tienen otros intereses ajenos a los pueblos originarios.

* Instituto de Santa María de Guadalupe para las Misiones Extranjeras, México.

[1] Raúl Nava Trujillo, *Rasgos proféticos en la acción de Bartolomé de las Casas*, tesis de licenciatura en Teología, Universidad Intercontinental, México, 1997.

Bartolomé de las Casas y su inspiradora manera de misionar

Las imágenes de la película *La Misión*[2] y mi trabajo de tesis sobre los *Rasgos proféticos en la acción de Bartolomé de las Casas* fueron dos elementos que me ayudaron a visualizar una posible y nueva manera alternativa de evangelizar en la selva del Amazonas.

No puedo negar que la conversión y experiencia misionera de Bartolomé de las Casas haya influido muchísimo en mi manera de misionar. Al leer sus obras aprendí que el misionero debe pasar por una conversión personal que lo lleva necesariamente a ser mucho más cercano y solidario asumiendo la causa del pueblo. Bartolomé, siendo encomendero, se deja confrontar por la palabra de Dios y se descubre cómplice de un sistema antievangélico: "El Altísimo no acepta las ofrendas de los impíos, ni perdona los pecados por la cantidad de los sacrificios. Como inmolar a un hijo en presencia de su padre, es ofrecer sacrificios con los bienes de los pobres […] Mata a su prójimo quien le roba el sustento, quien no paga el sueldo al jornalero es un asesino".[3] Estas palabras lo convierten y se rinde al no encontrar argumentos válidos ante la acusación de Antonio Montesinos, quien lo convence que la verdad tuvo siempre muchos contrarios y la mentira muchas ayudas. Esa experiencia espiritual llevará a Bartolomé de las Casas a abandonar su encomienda y a tomar distancia del sistema enajenante para él y opresor para los indígenas, de ahí su interés en cambiar el sistema, pero ahora como miembro de la Orden de los Predicadores, de la misma manera que lo ha

[2] *La misión* es una película británica de 1986, dirigida por Roland Joffé, interpretada por Robert De Niro, Jeremy Irons, Ray McAnally y Aidan Quinn en los papeles principales y ganadora de varios premios cinematográficos internacionales. Un largometraje que tiene como telón de fondo el Tratado de Madrid (1750), entre España y Portugal, por el que se dirimió momentáneamente la disputa por la Colonia del Sacramento —en la desembocadura de Río de la Plata— y la lucha entre las monarquías absolutas europeas y el poder detentado por la Iglesia hasta la época centrado en la Compañía de Jesús.

La película comienza junto a las cataratas del Iguazú, donde los misioneros jesuitas intentan atraer a la fe y la civilización a los guaraníes que vivían en la selva. Tras el martirio de algunos misioneros de la Compañía de Jesús al ser arrojados a las cataratas por los indígenas, el padre Gabriel (Jeremy Irons) encabezará la labor pastoral en solitario acompañado de la Biblia y un oboe. Poco a poco su labor va adquiriendo cuerpo hasta que pasado el tiempo —apoyado por otros sacerdotes y hermanos jesuitas— logra crear las reducciones o misiones en la zona. Estas fueron una especie de comunidades autosuficientes donde los indios eran evangelizados —apartándolos de sus temores e instruidos en las destrezas técnicas y culturales europeas en el uso de herramientas para la agricultura, la música, etcétera. además de protegerlos de los tratantes de esclavos. Esta última práctica estaba prohibida por las *Leyes de Indias*. "La Misión" *Wikipedia* [en línea], https://es.wikipedia.org/wiki/La_misi%C3%B3n

[3] *Eclo* 34,18-22.

hecho el teólogo de la liberación Gustavo Gutiérrez Merino al ingresar con los Dominicos en 2001.

Bartolomé de las Casas fue un testigo de su tiempo caracterizado por el descubrimiento, seguido de la conquista política y espiritual del nuevo mundo; el encuentro/choque de dos culturas —indígena e hispánica— los llevó a plantearse problemas jurídico-filosóficos y se preguntaban: ¿con qué razón estamos en las Indias? Para Bartolomé de las Casas solamente existe una justificación de su presencia: la predicación del Evangelio de una manera suave, humilde que atraiga a la fe. Para él, el método de evangelización deberá ser pacífico, sin uso de las armas, pues cree que evangelizar significa civilizar; mientras que, para Diego de Landa, castigar y, para Bernardino de Sahagún, educar. Lo que en un principio fue violencia y conquista, se convirtió en proceso de fusión e influencia mutua a través de la Colonia y el México independiente, dando como resultado una fisonomía cultural y étnica predominantemente mestiza de la nación mexicana.[4]

La personalidad de Bartolomé de las Casas es muy amplia, pues es considerado filósofo, teólogo, misionólogo, canonista, entre otros. En mi estudio, me limité a identificar algunos rasgos de su profetismo, pues tiene conciencia de su vocación y misión profética y se sabe enviado por Dios para mostrar a sus connacionales cuál es el verdadero camino y sistema que debe seguir España para cumplir con la misión que el cielo le ha señalado; de ahí su constante llamamiento a la conciencia de los gobernantes que han de ser acusados ante el tribunal divino.

Las Casas supo teologizar históricamente; es decir, supo comprender la situación real y concreta por la que atravesaba el pueblo y proclamar desde ahí la Palabra de Yahvé como juicio. Su mensaje va a estar muy determinado por el público al que se dirige y por las circunstancias del momento histórico. Los profetas elaboraron una teología de la historia a la luz de una idea central: Dios gobierna la historia humana y dentro de ésta ven que Israel tiene una misión especial: dar a conocer al Dios único a todos los pueblos. Así, para Las Casas, Dios eligió al pueblo español para una misión, pero ante el antitestimonio todo intento de evangelización estaba condenado al fracaso. Las Casas aconseja al rey remediar la situación, denuncia las culpas sociales, los modos de opresión institucionalizados por los españoles contra los indios que han sido esclavizados injustamente y no como consecuencia de una guerra, o por ser enemigos de la fe. Las Casas tuvo lo que debe tener todo verdadero historiador: sentido del curso de la historia cuyos sujetos son Dios y el pueblo español por lo que él interpreta la historia no desde el escritorio sino como testigo de los acontecimientos que narra.

[4] *Cfr*. R. Nava Trujillo, *Rasgos proféticos…*, pp. 1-28.

El profeta del nuevo mundo amenaza, llama a la conversión y asume el papel de un portavoz de Dios, vaticina y se atreve a profetizar que los españoles exponen a España a un espantoso castigo que puede ir hasta la destrucción total.

Las Casas predica un Dios creador, providente, justiciero, vivo, cercano al hombre hasta el punto de llorar: "ya llegan al cielo los alaridos de tanta sangre humana derramada […] Los ángeles de la paz, y aún el mismo Dios, creo que lloran".

En fin, Las Casas también es considerado profeta por su doctrina y predicación. Los temas recurrentes son la cuestión social: la guerra sin causa, servidumbre/esclavitud sin razón, la opresión del pobre inocente e indefenso, etcétera. La postura del profeta del nuevo mundo ante Dios es de intercesión y mediador entre el pueblo español y los indígenas. De parte de Dios hacia el pueblo español es portador de un mensaje de juicio, de reproche y de esperanza. La acción profética de Bartolomé de las Casas se ve impregnada de un fuerte carácter profético, de una inspiración netamente evangélica, al estilo de los grandes profetas bíblicos, resaltando los grandes principios de justicia, libertad y verdad teniendo una gran repercusión y trascendencia en la historia como propagandista y precursor de movimientos sociales.[5]

Dom Hélder Câmara, profeta de la no violencia

Estando en el Centro de Formación Intercultural (Cenfi)[6] en Brasilia, con ocasión del aprendizaje del idioma portugués y participando de un curso de inserción misionera, fuimos visitados por Dom Hélder Câmara, arzobispo emérito de Olinda y Recife, un defensor de los derechos humanos, considerado el obispo de los pobres, abogado del Tercer Mundo, defensor de la democracia durante la dictadura militar y considerado profeta de la no violencia.[7] Dom Hélder Câmara es para la Iglesia lo que Paulo Freire representa para la educación y los movimientos sociales. Sin la pedagogía del oprimido no habría Movimiento de los Sin Tierra (MST), Partido de los Trabajadores (PT), entre otros. Sin Dom Hélder hoy no habría comunidades eclesiales de base, pastoral social, campaña de la fraternidad, el grito de los excluidos, la Conferencia Nacional de los Obispos de Brasil (CNBB) y la Conferencia Episcopal Latinoamericana (Celam). Dom Hélder aprendió una lección de la *Populorum Progressio* (1967) que lo lleva a pasar del asis-

---

[5] *Cfr. Ibidem,* pp. 46-122.

[6] *Cfr. Centro Cultural Missionário* [en línea], http://www.ccm.org.br/curso-del-cenfi/

[7] *Cfr.* "Hélder Câmara", *Wikipedia* [en línea], https://es.wikipedia.org/wiki/H%C3%A9lder_C%C3%A2mara

tencialismo a creer que el pueblo debe participar activamente de su propio desarrollo, de ahí su dicho: cuando doy comida a los pobres, me llaman santo. Cuando pregunto por qué son pobres, me llaman comunista. Dom Hélder Câmara fue una persona clave y dejó su huella en las Conferencias del Episcopado Latinoamericano de Río de Janeiro (1955), Medellín (1968), Puebla (1979) y Santo Domingo (1992).

Aquella tarde del Cenfi fue única y por la noche lo acompañamos a dar una conferencia a la Universidad de Brasilia donde animaba a los universitarios diciéndoles que la nueva Constitución política —promulgada apenas un mes antes (8 de octubre de 1988)— después de 20 años de dictadura militar (1964-1984) contenía algunas de las muchas propuestas hechas por el pueblo brasileño. "La lucha es un proceso, no todo lo que uno propone llega, pero lo importante es hacer valer lo que ya hemos conquistado en la ley", nos exhortaba.

Dom Hélder Cámara es considerado un hombre de Dios del que ya se escribieron más de 370 libros, él mismo escribió 20, aproximadamente; asimismo, perteneció a 45 organizaciones internacionales dedicadas a los derechos humanos, la justicia y la paz. En opinión del teólogo José Comblin, Dom Hélder era un obispo del tercer milenio, un profeta cuyo palco era el mundo. Cuentan que, en una ocasión, una familia pobre llamó a la puerta del arzobispo:

> Señor obispo, la policía se llevó a nuestro padre confundido con un bandido. Están pegándole. 'Dom' Hélder compareció inmediatamente en la delegación. ¡Señor obispo! —exclamó el delegado— ¿usted por aquí? Sí —le respondió 'Dom' Hélder— he venido a buscar a mi hermano. ¿Su hermano? Si, está detenido aquí. ¡Es fulano! El delegado ordenó la inmediata liberación del preso. ¡Pero, ustedes son tan diferentes -observó el delegado- en el color de la piel y en el nombre! Sin titubear, 'Dom' Hélder dice: Es que somos hijos del mismo Padre.[8]

¡Qué bendición tan grande haber tenido la oportunidad de estrechar la mano de un profeta precisamente durante mi proceso de inserción misionera en Brasil! ¿A quién no le va a impactar y tomar como referencia en su ser y quehacer misionero a un hombre de Dios como Dom Hélder?

[8] *Cfr*. Solinet, "Don Helder Cámara: profeta de la noviolencia", *Solidaridad.net*, 2003 [en línea], https://solidaridad.net/don-helder-camara-profeta-de-la-noviolencia689/

La prelatura de Itacoatiara, una manera nueva de ser Iglesia

Fue una gran bendición de Dios el haber sido invitados los Misioneros de Guadalupe a colaborar en la tarea evangelizadora de la Iglesia en el corazón de la selva del Amazonas (Brasil). La novedad de esta colaboración consistió en ser un proyecto intercongregacional de evangelización con la participación de tres Sociedades de vida apostólica (*Scarboro Foreign Mission Society*, de Canadá; el Instituto de Misiones Extranjeras de Yarumal, de Colombia, y el Instituto de Santa María de Guadalupe para las Misiones Extranjeras, de México) coordinado por monseñor Dom Jorge Eduardo Marskell, SFM, un obispo y gran pastor de la prelatura de Itacoatiara comprometido con la causa de los pobres.

Mis papás nos despidieron en el aeropuerto de la Ciudad de México con una gruesa de claveles rojos cultivados por los agricultores de Villa Guerrero, la cuna de las flores. Así que nuestra misión inició repartiendo flores a las azafatas y algunos pasajeros en pleno vuelo rumbo a Manaos, la capital del estado del Amazonas.

Recientemente, Brasil había superado los 20 años de dictadura militar y ensayaba la construcción de otro mundo posible mucho más democrático, fraterno y justo. También, la prelatura y una Iglesia joven y dinámica, interpelada por el Concilio Vaticano II; por su parte, Medellín celebraba su aniversario 25 de fundación. Ella no caminaba sola, sino de manos dadas con la Iglesia hermana de la Arquidiócesis de Sâo Paulo, cuyo pastor era el cardenal Paulo Evaristo Arns, "un franciscano que enfrentó la dictadura que levantándose de su cómodo sillón del arzobispado denunció las torturas, las desapariciones y las prisiones arbitrarias e incluso simpatizó con el movimiento civil *Diretas Já* cuya presión serviría, entre otros factores, para concluir en 1985 ese periodo oscuro de la dictadura brasileña."[9] ¡Qué gran servicio de acompañamiento en comunión eclesial puede ofrecer una Iglesia del centro hermanada con otra excluida en la periferia!

Itacoatiara era una Iglesia pequeña en medio de aquella planicie selvática donde los agentes de evangelización laicos encontraban un espacio favorable para el ejercicio de su vocación. Era una Iglesia estructurada a partir de las Comunidades Eclesiales de Base (CEB)[10] que cada tres años se reunían en asamblea[11] con su obispo para juntos, y bajo el impulso del

[9] *Cfr*. Carlos Meneses Sánchez, "Paulo Evaristo Arns: el franciscano que enfrentó la dictadura", *La Nación*, Argentina, 2016 [en línea], https://www.lanacion.com.ar/el-mundo/paulo-evaristo-arns-el-franciscano-que-enfrento-la-dictadura-nid1967134

[10] En 1988, la prelatura de Itacoatiara acompañaba y estaba formada por 239 Comunidades Eclesiales de Base (CEB).

[11] La *Assembléia do Povo de Deus* era un encuentro a nivel prelatura de Itacoatiara con la

Espíritu Santo, discernir evangélicamente sobre su misión encomendada por Dios en aquel vasto mundo de las aguas, teniendo que responder a tan enormes retos que el contexto histórico nos iba presentando.

El teólogo español Juan José Tamayo señala muy bien lo que significó Medellín (1968) para la Iglesia en América Latina: "logró un cambio de paradigma espectacular: de la iglesia de conquista y colonial al cristianismo liberador en un continente sometido a cinco siglos de expolio económico, humillación cultural y destrucción religiosa. Dicho cambio fue posible gracias a la intervención de tres actores principales: las comunidades eclesiales de base, la teología de la liberación y los movimientos de liberación, donde estuvieron presentes los cristianos y las cristianas."[12]

Descender del barco y remar al ritmo de las aguas en la canoa del pueblo

Ante este espíritu de conversión eclesial emanado de la asamblea de Medellín, la prelatura de Itacoatiara se dejó interpelar llegando a replantear su manera de ser Iglesia: decidió bajarse de su barco (vendió su barco gigante *Santa Terezinha*) y remar al ritmo de las aguas, atreviéndose a cruzar hacia la otra orilla en la canoa del pueblo, transitando así nuevos senderos acuáticos aún no trillados y siempre diferentes, sabiéndose sal y fermento en aquel mundo selvático.

Algunos de los signos de esta conversión eclesial son la entrega del hospital y la escuela privada al gobierno local, dejando de distribuir medicamentos y ropa de segunda mano a los pobres y poniéndose al servicio de la organización de las mujeres, obreros, agricultores, pescadores, trabajadores en el sector de la salud y la educación asesorándolos y acompañándolos en sus luchas reivindicativas a favor de una reforma agraria, una reforma acuática y un servicio de atención a la vida de las poblaciones esparcidas a lo largo de todos aquellos municipios. Impedida de trabajar directamente con los indígenas Waimirí Atroarí,[13] la prelatura siempre los tenía presentes en su oración y asambleas, haciéndole eco a sus justas reivindicaciones como la demarcación de las tierras indígenas.

---

participación de representantes de todas las 238 CEB, las cuales llevaban los resultados de la situación después de un discernimiento evangélico emanada de las preasambleas en las áreas misioneras.

[12] Juan José Tamayo, *Francisco es el primer papa que coloca en el centro de sus preocupaciones la ecología*, 2019, s. d. [en línea], https://www.religiondigital.org/opinion/paradigma-ecologico-catolicismo-panamazonico-socioambiental-religion-iglesia-papa-francisco_0_2172982698.html

[13] *Cfr*. "Waimiri-Atroarí language", *Wikipedia*, [en línea], https://en.wikipedia.org/wiki/Waimiri-Atroar%C3%AD_language

Es Dios quien guiaba la canoa misionera

La prelatura era una Iglesia pequeña, pero crítica y atrevida ante los grandes proyectos *extractivistas* ya instalados en la Amazonía: empresas madereras que diezmaban la selva; [14] construcción de hidroeléctricas, como Balbina;[15] empresas de extracción mineral, como la Paranapanema, la cual afectaban la cultura, el hábitat y la biodiversidad de los indígenas, [16] y empresas pesqueras que arrasaban con el alimento básico (pescado) de las comunidades situadas en la orilla de los ríos y lagos provocando hambruna.

La presencia de algunas grandes empresas multinacionales, además de extraer los recursos naturales muchas veces de manera ilegal,[17] también contaminaba el medio ambiente, sepultando en pleno corazón de la selva residuos tóxicos y radioactivos transportados desde Japón en complicidad con los gobiernos locales y convirtiendo el jardín de Dios en un basurero mortal. Era una tarea eclesial que no se limitaba a la denuncia en los espacios donde se generaban las decisiones, como las cámaras de regidores y diputados, pues también participaba activa y creativamente en la búsqueda de fuentes alternativas y permanentes de vida inspirados por el Evangelio.[18] En ocasiones nos sentíamos como David frente a Goliat o como hormiguitas frente a un elefante a quien no conseguíamos ni hacerle cosquillas, pero nos animaba el dicho del pueblo africano: las hormigas asustan a los elefantes.[19]

Las pequeñas comunidades cristianas misioneras eran un espacio privilegiado para la escucha y celebración de la Palabra de Dios que ilumina la realidad y el caminar de aquellos pueblos; un lugar y plataforma privilegiado para la *missio ad gentes* y el discernimiento comunitario donde la gente se confrontaba con la voluntad de Dios y su misión en la historia. Eran conscientes de llevar un tesoro en vasijas de barro con la tarea de ser *guardianes y cultivadores de la creación,* salvaguardando los espacios vitales (tierra, agua, árboles, animales, alimentos) para garantizar una vida plena y digna para

[14] *Cfr*. "La Amazonía y los proyectos de explotación minera", *Nodal*, 2019 [en línea], https://www.nodal.am/2019/08/la-amazonia-y-los-proyectos-de-explotacion-minera/

[15] *Cfr.* "Desvelan los drásticos efectos de la represa de Balbina en la biodiversidad de la selva tropical", *iagua*, s. d. [en línea], https://www.iagua.es/noticias/brasil/ep/15/07/02/desvelan-drasticos-efectos-represa-balbina-biodiversidad-selva-tropical

[16] *Cfr*. Redacción, "La invasión minera de una reserva del Amazonas en Brasil que dejó un indígena muerto", *BBC News*, 2019 [en línea], https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-49150493

[17] *Cfr*. Yvette Sierra Praeli, "Minería ilegal: la peor devastación en la historia de la Amazonía", *Mongabay Latam*, 2019 [en línea], https://es.mongabay.com/2019/01/mapa-mineria-ilegal-amazonia/

[18] *Jn* 10, 10.

[19] *Cfr*. "Las hormigas asustan a los elefantes", *Muy Interesante*, s. d. [en línea], https://www.muyinteresante.es/naturaleza/articulo/las-hormigas-asustan-a-los-elefantes

todos. Eran comunidades que experimentaban el cansancio, pero no se desanimaban; estaban en problemas, pero no desesperadas; perseguidas, pero no eliminadas; derribadas, pero no fuera de combate,[20] pues era el Espíritu del Dios de la Vida quien las sostenía y animaba en su caminar.

Debido a la falta de sacerdotes, las comunidades celebraban la Eucaristía tres veces al año, aproximadamente, pero eran ocasiones para celebrar la vida, el caminar de aquella Iglesia identificada con el Pueblo de Dios el desierto. ¿Cómo celebrar más seguido la Eucaristía cuando había solamente un sacerdote para atender en canoa a 41 pueblos situados en 180 kilómetros a lo largo del Río Amazonas?[21]

Aún recuerdo una de las primeras impresiones en ese famoso río: el navío trasatlántico cargado de riquezas de la Amazonía; dirigiéndose hacia países lejanos, iba rajando violentamente la paz de la selva. Las canoas de la ribera del río eran violentamente lanzadas y destruidas contra la playa. Un anciano, recogiendo los restos de su canoa e indignado, gritaba, pero su voz era imperceptible.

Ciertamente, atreverse a bajar del barco y remar al ritmo de la canoa era peligroso, pues significaba asumir el Proyecto de Dios y la causa de su pueblo, única condición para ser discípulo misionero de Jesús. El proceso de transformación puede ser lento y muchas veces contra corriente, pero es Dios quien guía la canoa misionera mientras nosotros remamos río arriba muchas veces dentro de la tormenta.

Agradezco infinitamente a Dios el haberme permitido iniciar mi ministerio sacerdotal misionero en la iglesia de Itacoatiara y haber sido acompañado por monseñor. Marskell durante mis primeros pasos en la *missio ad gentes*, experiencia que comencé a apreciar ya en África.[22]

Junto con el P. Antonio Hernández Rodríguez y P. Gerardo López Vela fuimos pioneros en la misión de Brasil. Considero que no solamente fue necesario adaptarse, sino que sufrimos toda una conversión a la nueva manera de ser Iglesia, la manera de misionar y, sobre todo, el hecho de incursionar en ámbitos de evangelización hasta ese momento desconocidos. De ser un sacerdote *sepulturero* y *mísero* en el Valle del Mezquital —mientras esperaba mi visa— pasé a vivir una manera nueva de ejercer el ministerio sacerdotal misionero: además de atender la administración parroquial ordinaria y todo lo que ella implica, mi presencia entre las organizaciones populares me llevó a entender mi rol sacerdotal acompañando los procesos y la formación de

[20] 2 *Cor* 4,1-12.

[21] R. Nava Trujillo, "Remando al ritmo de la canoa del pueblo", *Boletín MG*, Misioneros de Guadalupe, México, 2018.

[22] R. Nava Trujillo, "La nueva evangelización", *Boletín MG*, año 16, núm. 182, diciembre, México 2013, pp. 2-3 [en línea], https://issuu.com/mgmx/docs/bolet__ndiciembre13

los sindicatos (educación, trabajadores rurales, salud), grupos de defensa y preservación de los lagos que exigían elaborar leyes orgánicas para garantizar la preservación de la selva amazónica.

¿Un sacerdote puede participar en una manifestación pública?

Era mediodía cuando regresaba de visitar las comunidades cristianas en el Lago do Arrozal acompañado de uno de los maestros rurales. Ya próximo a la ciudad de Urucurituba, el profesor me invitó a saludar a sus colegas del municipio que se encontraban en huelga. Por más que le insistí en alcanzarlo más tarde, él me rogó acompañarlo y fui contra mi voluntad, pues creía que ése no era un lugar apropiado para un sacerdote. Me senté bajo un arbolito desde donde se apreciaba el río Amazonas y pensé que había pasado desapercibido por la gente; pero de repente fui sorprendido cuando me llamaron para darles una palabra. No sabía qué decir, pero los alenté en su lucha, ya que los discursos hablaban de la situación real de los profesores rurales en las escuelas.

Al término de los discursos, tomé mi bicicleta y quise escabullirme entre la gente; sin embargo, me rodearon y no me dejaron escapar. Comenzó la manifestación rumbo al cabildo donde los regidores nos esperaban. Iban gritando sus consignas cuando de pronto comenzaron a cantar un canto católico muy bonito: "O povo de Deus, no deserto andava, mas a sua frente Alguém caminhava". Yo esta todo confundido y me daba ganas de arrebatarles los libros de cantos y decirles que no mezclaran religión con política, pero no lo hice.

Llegamos al auditorio y como otros muchos, yo también miraba hacia dentro a través de un gran ventanal cuando el presidente de la Asamblea Legislativa me llamó para pasar y ocupar mi lugar como autoridad eclesiástica. Yo le hacía señas diciéndole que no venía vestido con ropa apropiada, pero el público insistió y terminé aceptando.

Ahora me encontraba en la mesa frente a un pueblo que reivindicaba a gritos sus derechos laborales en el área educativa. La respuesta del cabildo fue siempre un llamado a la paciencia, pues decían que Brasil no era un país rico como México. Al final, me dieron la palabra, saludé a las autoridades del municipio y a los profesores les di la razón de su reivindicación, ya que durante mis visitas a las comunidades me daba cuenta de que los pizarrones de las escuelas estaban incompletos, debido a las termitas, de que casi nunca había gises y de que los salarios de los maestros ya tenían siete meses de atraso.

Alenté al cabildo a apoyar y resolver cuanto antes las necesidades de nuestros profesores y les hablé sobre la bondad de la educación básica. Nunca imaginé que éste era el bautismo de entrada al mundo de los movimien-

tos populares. Algunas personas me decían: te hemos visto ir a comer a casa de los grandes y temíamos que no consiguieras comprender el caminar del pueblo pobre. ¡Bienvenido! Salí contento, pero sabiendo que había firmado un pacto al manifestar mi opción al lado de los más frágiles. Desde ese momento, comencé a ser perseguido hasta el punto de temer por mi vida.

Construyendo una Iglesia nueva en *puxirum*

A mi llegada al municipio de Urucurituba, las comunidades cristianas se habían propuesto construir el templo de la sede parroquial. Se preparó una lona con una frase muy iluminadora: "construyendo una Iglesia nueva", un lema que nos animó durante 10 años mientras construíamos no sólo el templo, también la iglesia nueva: una iglesia en 41 comunidades cristianas vivas (CEB) a lo largo del río Amazonas y grandes lagos en el municipio de Urucurituba, Amazonas (Brasil).

Comprábamos la piedra y arena en Itacoatiara y la transportábamos en barco durante cuatro horas (casi 40 kilómetros descendiendo el río Amazonas); la descargábamos en la orilla del río y de allí sobre la espalda —al negarnos el uso del único tractor del municipio— hasta el sitio (aproximadamente 10 cuadras), donde las piedras eran demolidas a mano y martillo en *puxirum*: faenas comunitarias; un trabajo lento y arduo como condición para construir columnas fuertes de un templo ovalado cuyo concepto arquitectónico pretendía plasmar una *maloca* indígena,[23] un espacio sagrado para la comunidad para encontrarse con el Dios de la vida, un nido

[23] Maloca: "casa comunal ancestral utilizada por los indígenas del Amazonas; espacio sagrado concebido como el vientre de formación del ser, mujer de sabiduría o casa del Universo". Toda maloca es construida con faenas de la comunidad y representa la vida misma. Allí, en extrema sencillez, en perfecta orientación cardinal, a través de los elementos rituales masculinos y femeninos, se recrea el orden del cosmos. En la maloca se reúnen todas las noches los caciques, ancianos, gobernadores, sabedores, mujeres, niños, jóvenes y adultos, la comunidad en general. En ella se recrea la palabra de vida y unidad, el consejo espiritual, la palabra dulce que es el mismo padre-madre (cosmos-tierra). La comunidad se expresa y entre todos se desdeña la envidia, la maldad, el engaño, los celos, los malos pensamientos, la mala palabra, todo aquello que cause malestar y desarmonía en la convivencia y el entorno. En la maloca se limpia colectivamente el corazón y se libera el espíritu; se transmiten oralmente las historias, mitos, ritos, usos y costumbres; se ofrece consejo a los niños, jóvenes y adultos; se enseña la forma de trabajar la huerta, la lengua materna, la caza, las artesanías; se analiza y se reflexiona acerca de los aspectos positivos y negativos del trabajo de cada día; se planifica, se organiza y se comparte la sabiduría; se sana el cuerpo, la mente y el espíritu de las personas y del medio ambiente; se legisla y se imparte justicia restaurativa. En su parte estructural, las columnas y vigas —representa el esqueleto de la Madre Ancestral—, construida con madera de eucalipto, los amarres son de bejuco (venas de la Madre Ancestral); la palma real (piel de la Madre Ancestral) utilizada para la cubierta, entre otros. *Cfr*. "Maloca", *Wikipedia* [en línea], https://es.wikipedia.org/wiki/Maloca

de la vida que favoreciera la formación y desarrollo humano integral. Después de 20 años, sin percatarse del proyecto, se sobrepuso una capilla estilo mexicano con sus dos torres. No sólo se afectó al edificio en su significado original, también se impuso, nuevamente, la vieja manera de ser Iglesia ajena a la vida amazonense.

Una iglesia callejera

Ante la limitación de recursos decidí caminar y navegar los primeros tres años a la manera del pueblo: no tenía bicicleta, ni canoa, ni sirvientes en casa. Sirvientes nunca los tuve. Nuestro equipo de evangelización estaba formado por dos agentes laicos a tiempo completo y un sacerdote. Durante los primeros dos años visité todas las casas de la ciudad con una población de casi 10 mil habitantes y otros tanto repartidos en las 41 comunidades a lo largo del río Amazonas y a orillas de los lagos.

Muchas veces llegaba a las casas precisamente a la hora de comer o cenar y siempre con el pretexto de ver las noticias, pues yo no tenía televisión, ni radio, ni comida en casa. Inicié mi trabajo con apenas el equivalente a 15 dólares americanos y sin hamaca, mucho menos insecticida para matar los mosquitos que aprovechaban la llegada de sangre nueva. Eran oportunidades para llenar una tarjeta con datos de cada familia y así identificar poco a poco a la población católica, su lugar de origen y la movilidad humana, enterándome, por ejemplo, de que incluso teníamos migrantes en Japón.

En diversas ocasiones, al despedirme, los invitaba a participar de la celebración dominical y continuamente me llevaba la sorpresa: "¡padre, soy el pastor adventista!, ¡padre, pertenezco a otra Iglesia!". Visité a todos y, posteriormente, les hacía llegar nuestro pequeño periodiquito *A Gotinha,* que multiplicaba en el mimeógrafo y que entre católicos y no católicos sosteníamos financieramente. El título del periodiquito hacía referencia al proverbio *agua mole, pedra dura, tanto bate até que fura*.[24] La Gotita rebelde y perseguida llegó a ser denunciada en el periódico más importante de la ciudad de Manaos: *A Crítica*.

La lucha por la tierra y en la tierra ¿una reforma acuática?

Después de tres años compré una bicicleta y me prestaron un barco de ocho metros de largo, pero también me involucré tomando la responsabilidad de una pastoral específica a nivel prelatura. Al no tener recursos para manejar el barco, el catequista y yo lo dirigíamos sin licencia de la capitanía de los puertos. Los últimos tres años asumí el cargo como coordinador de

[24] Gotinha: "agua blanda, en piedra dura, tanto la golpea hasta la que la agujera".

la pastoral de la Tierra (CPT) a nivel prelatura y región del Amazonas. La iglesia alemana nos regaló una lancha en tiempos de cólera que acortó distancias, pues de 18 horas que hacíamos en barco a la comunidad más lejana (Urucarazinho), pasamos a cuatro horas, además de salvar muchas vidas.

Qué gran riqueza cuando coordinas la tarea evangelizadora de la Iglesia permaneciendo en la base (parroquia) y simultáneamente te involucras a nivel diocesano, regional y nacional.[25] El hecho de tener que participar a nivel nacional al principio me intimidaba; sin embargo, la experiencia adquirida a esos niveles, aunque pareciera restar tiempo a tu trabajo misionero en la base, enriquece enormemente tu presencia y acción tanto en tu base, como en otros ámbitos para la evangelización.

Lucha por la tierra y en la tierra era el lema de la CPT, el cual trataba de garantizar un espacio vital para la vida reproducirse. ¡Ah, qué experiencias tan bonitas aquellas de la lucha de los riberiños preservando sus lagos para garantizar el alimento de las comunidades! ¿Y qué decir de aquella partera anciana de la prelatura de Tefé con su iniciativa de los lagos santuario o *lagos de maternidad*? La partera percibió que las mamás pez, después de navegar grandes distancias río arriba, desovaban y se recreaban para, posteriormente, abastecer de peces todos aquellos ríos y lagos de la parte baja. Se buscaba proteger los lagos para garantizar el alimento de las comunidades.

Esto significaba firmar acuerdos comunitarios, modificar los métodos de pesca, mejorar la manera de comercializar, respetar los procesos de la madre naturaleza. Ante dichas iniciativas de la preservación de la vida nunca faltó el avaro, cuya codicia no tiene límites y provoca el hambre de multitudes. Ésta fue una lucha que significó prisión preventiva para algunos cristianos. La lucha por la reforma agraria tan sonada en Brasil, para este mundo de las aguas significaba luchar por una reforma acuática.

La Biblia, espejo de la vida

La lectura popular de la *Biblia* era la fuente donde alimentábamos la espiritualidad de la caminata del pueblo/iglesia. Era una lectura siguiendo el método propuesto por Carlos Mesters, cuya línea del tiempo bíblico señalaba los momentos altos (creación, tierra prometida/proyecto de las tribus, proyecto Luz de las Naciones e iglesia o Proyecto de Jesús) y bajos (Egipto, Babilonia y Diáspora) del caminar. Se trataba de leer la Biblia desde la vida personal y comunitaria, buscando identificar los procesos sociales de su tiempo (contexto), cómo fue que se escribió en contextos diferentes que los llevaron a recorrer el pasado para identificar y recoger algunas experiencias

[25] Fui coordinador de la pastoral de la Tierra (CPT) en el Amazonas de 1995 a 1996, lo cual me permitió ser miembro del Consejo Nacional de la CPT.

que pudieran iluminar su presente (marco histórico), el cual registraban (texto) como aprendizaje para las nuevas generaciones (pretexto). A la clásica metodología del ver-juzgar y actuar frecuentemente añadíamos con gran entusiasmo el momento culminante del celebrar.

De la misma manera que el Pueblo de Dios en el desierto fue guiado hacia la Tierra Prometida, don de Dios, pero conquistada por el pueblo, así soñábamos con un pedazo de tierra cultivable, un área acuática para pescar de manera racional a fin de alimentar a nuestras familias y comercializar el pescado para cubrir las necesidades básicas, como el café y el azúcar. No era mucho lo que se pedía; sin embargo, hasta eso poco nos era negado. Entre todos buscábamos revitalizar la esperanza de los más frágiles. Éramos una iglesia perseguida por causa del Evangelio de Jesús y nuestro caminar por la vida se espejeaba en la Sagrada Escritura y hasta parecían revivir en nosotros aquellos personajes de algunas escenas descritas. ¡Ah qué Iglesia tan bonita y tan misionera!

Proyectos alternativos de vida y el espíritu emprendedor

Me impresionó la experiencia de las cooperativas de producción y comercialización en Porto Alegre, al sur de Brasil. La pastoral de la mujer producía jabón, artesanías, ropa, muñecas, entre otros, utilizando los sobrantes de tela de las fábricas y que iban al basurero. Cada grupo de mujeres pobres hacía una parte de todo el proceso de producción y comercialización. Durante su tiempo de trabajo leían y reflexionaban un pasaje de la Biblia y, antes de vender sus productos, separaban una pequeña parte para compartirla con otras mujeres mucho más pobres o cuyos esposos no les permitían participar de esa organización.

No se limitaban a producir y comercializar, pues era toda una organización donde se ofrecía capacitación técnica, y formación integral para el desarrollo humano y participaban de la lucha de los movimientos populares a favor de un pedazo de tierra para todos donde pudieran construir sus casas y sacar el sustento para sus familias. ¡Qué impresionante ver la dimensión social del Evangelio haciéndose realidad! ¿Cómo no quedar impresionado al ver que la Diócesis de Ji-Paraná (noroeste de Brasil) tenía 225 asociaciones de producción y comercialización de los pequeños agricultores a nivel nacional e internacional?

Que orgullo se notaba entre los líderes al saber que habían contribuido al desarrollo de la región pagando grandes cantidades de impuestos, construcción de escuelas agropecuarias a su manera para sus hijos y poder comer un arroz de primera que yo nunca había saboreado en la vida. ¡La organización de las cooperativas se alimentaba con el evangelio de la vida!

La organización de proyectos alternativos de vida en mi parroquia era muy incipiente: los jóvenes, todos ellos alumnos de bachillerato, tenían una hortaliza poco productiva, pero que los aproximó y unió en la búsqueda de un proyecto común: consiguieron tener una tiendita/librería que les daba alrededor de 100 dólares de ganancia mensuales a cada uno de los ocho miembros. Otro pequeño proyecto fue la adquisición de una carroza (llantas de carro) jalada por un caballo para transportar mercancías desde la orilla del río Amazonas hasta las tiendas del pueblo; una tabiquera en manos de un grupo de familias que no sólo buscaban lucro, sino mejorar las viviendas en el municipio; una panadería que aprovechaba la red de comunidades eclesiales de base para distribuir el pan tostado mucho más nutritivo y a un mejor precio del mercado; una granja de gallinas *caipira,* es decir, de rancho, que, debido al monopolio de los japoneses en el Amazonas y a la falta de experiencia, no tuvo éxito. La iglesia solamente apoyaba en la elaboración y búsqueda de financiamiento para dichos proyectos, pero los dueños eran los mismos laicos quienes muchas veces por falta de experiencia en la administración terminaban en bancarrota; sin embargo, para el obispo don Jorge Marskell, nuestra ganancia era la experiencia ganada en la generación de un proyecto y el espíritu emprendedor de las comunidades cristianas.

Contra el hambre y la miseria, a favor de la vida

Ante la posibilidad de aprobación de la pena de muerte, el senador y sociólogo Herbert de Souza, conocido como Betinho, a partir del movimiento por la Ética en la Política lanzó una campaña ciudadana contra el hambre y la miseria a favor de la vida (1993), cuyo objetivo fue la movilización de todos los segmentos de la sociedad brasileña en búsqueda de soluciones para las cuestiones del hambre y la miseria.

Betinho estimulaba la participación ciudadana en la construcción y mejora de las políticas públicas sociales. Este movimiento continúa activo por medio de comités locales: ciudadanos solidarios que se movilizan por todo el país y promueven acciones conjuntas integradas por la coordinación nacional, con sede en Río de Janeiro. Los comités locales actúan junto con las familias promoviendo acciones asistenciales y hoy movilizan las comunidades en la lucha por la conquista de sus derechos sociales. Se trata de una iniciativa de voluntariado que promueven diversos proyectos como la donación de alimentos, la generación de empleo, educación, deportes, etcétera. Asimismo, realizan foros involucrando a personalidades de la sociedad civil, líderes comunitarios y representantes de movimientos sociales, organizaciones no gubernamentales, universidades y del poder público, pues ellos creen que solamente con la participación ciudadana es posible cambiar

el país y que la comida alimenta, pero que son la educación y la cultura quienes transforman y liberan.[26]

Hacia una nueva evangelización

Los cristianos sabemos que estamos llamados a vivir y hacer realidad el proyecto de Jesús en la historia: ser una comunidad alternativa que pone a Dios en el centro, que integra lo disperso, que vive en condición de diáspora, siendo levadura y semilla de un mundo donde reine la armonía con Dios, con la naturaleza y con la humanidad. No una comunidad cerrada, ensimismada, de gente perfecta y mucho menos de gente mediocre. Estamos llamados a vivir una diferencia en la cualidad de las relaciones, llegando a ser realmente una comunidad alternativa que, en una sociedad connotada por las relaciones frágiles y conflictivas exprese la posibilidad de relaciones gratuitas, fuertes y duraderas cimentadas en la aceptación mutua y el perdón recíproco. Somos llamados a ser una comunidad profética que habita en el mundo sabiéndose extranjera y peregrina, que dialoga y crea lazos de fraternidad universal en las diferencias.

La Lineamenta del Sínodo de los Obispos sobre *La Nueva Evangelización para la Transmisión de la fe cristiana*[27] nos enseña que la transmisión de la fe no es una empresa individualista y solitaria, sino un evento comunitario y eclesial, pues la infecundidad de la evangelización hoy es un problema eclesiológico que se refiere a la capacidad o incapacidad de la Iglesia de configurarse como real comunidad, como verdadera fraternidad y no como una empresa. La Iglesia es misionera y evangelizadora, pues juega el papel de actor, de sujeto de la proclamación y también el rol reflexivo de la escucha y del discipulado —discernimiento *ad intra*— ante un mundo caracterizado por grandes cambios y transformaciones.

La nueva evangelización no significa reevangelización, sino una evangelización nueva; pues la nueva evangelización no es una duplicación de la primera o repetición, sino que consiste en el coraje de atreverse a transitar por nuevos senderos frente a las nuevas condiciones —cambios y grandes transformaciones—, en las cuales la iglesia está llamada a vivir hoy el anuncio del Evangelio. La nueva evangelización es sinónimo de misión, ya que exige la capacidad de partir nuevamente, de atravesar los confines, de am-

---

[26] *Cfr*. "Ação da Cidadania contra a Fome, a Miséria e pela Vida", *Wikipedia* [en línea], https://pt.wikipedia.org/wiki/A%C3%A7%C3%A3o_da_Cidadania_contra_a_Fome,_a_Mis%C3%A9ria_e_pela_Vida

[27] *Cfr*. XIII *Asamblea General Ordinaria*, *Sínodo de los Obispos*, "*Instrumentum Laboris*", Ciudad del Vaticano, 2012 [en línea], http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20120619_instrumentum-xiii_sp.html

pliar los horizontes; es lo contrario a la autosuficiencia y al repliegue sobre sí mismo, a la mentalidad del *status quo*.

El objetivo de la evangelización es el encuentro con Jesucristo, pues transmitir la fe significa crear en cada lugar y en cada tiempo las condiciones para que dicho encuentro entre los hombres y Jesucristo se realice. Los agentes de evangelización somos facilitadores del encuentro de la humanidad con Jesucristo. La nueva evangelización exige que nos confrontemos con los nuevos escenarios, tanto cultural, migratorio, económico, político, así como la investigación tecnocientífica y religiosa. Esto sin permanecer encerrados en los recintos de nuestras comunidades e instituciones, sino aceptando el desafío de participar en tales fenómenos para tomar la palabra y ofrecer nuestro testimonio desde adentro; elaborando proyectos alternativos de paz; desarrollando formas de gobierno y diálogo ecuménico, intercultural e interreligioso, la protección de la integridad de la creación y el empeño por el futuro de nuestro planeta.

Se trata de construir un nuevo modelo de ser iglesia misionera y nunca perder el rostro de ser iglesia doméstica, popular; es decir, no perder la capacidad de permanecer junto a la persona en su vida cotidiana, para anunciar desde esa realidad el mensaje vivificante del Evangelio. Se trata de hacer de nuevo el tejido cristiano de la sociedad humana, rehaciendo nuevamente el tejido de las mismas comunidades cristianas; es decir, ayudar a la Iglesia a mantener su presencia entre las casas de sus hijos e hijas, para animar la vida y orientarla hacia el reino que viene.

La nueva evangelización nos invita a promover una cultura más profundamente enraizada en el Evangelio y a reavivar en nosotros el impulso de los orígenes, dejándonos impregnar por el ardor de la predicación apostólica después de Pentecostés. Esta propuesta irá mucho más allá con la Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium*, del papa Francisco (2013).[28]

A manera de conclusión

La experiencia adquirida al cursar mi bachillerato en La Salle, incorporado a la Universidad Autónoma de Puebla de aquellos tiempos, y la convivencia con seminaristas indígenas en el seminario del Sureste de México (Seresure, de Tehuacán, Puebla), me ofreció algunos elementos básicos

[28] La Santa Sede, *Exhortación apostólica Evangelii Gaudium del santo padre Francisco a los obispos, a los presbíteros y diáconos, a las personas consagradas y a los fieles laicos sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual*, s. d. [en línea], http://w2.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html

que de alguna manera han estado presentes en mis 32 años de sacerdocio misionero *ad gentes*.

El hecho de ser pionero de una misión en la selva amazónica y haber tenido la oportunidad de caminar y vivir una manera nueva de ser *Iglesia de frontera,* mucho más laical, así como el hecho de ser una experiencia intercongregacional misionera, me enseñó que la misión es un trabajo de iglesia, de equipo, que nos lleva a replantear nuestra teología aprendida y sufrir la conversión misionera, pues la misión siempre es contextual y el misionero, aunque es enviado por la iglesia para trabajar en comunión, siempre será huésped en la casa y cultura de los otros.

El templo casi fue terminado facilitándonos el encuentro con Dios y nuestros hermanos; pero no podemos olvidar que "la Iglesia siempre está sobre andamios".[29] Creo haber aprendido, entre otras cosas, que en el proceso de evangelización es necesario involucrar a toda la comunidad, escucharnos mutuamente, permitir ser confrontados por la Palabra de Dios y dejarse acompañar por asesores externos. ¡Qué difícil es confiar y apostar en la fuerza de los pobres! La misión es un trabajo eclesial, no un trabajo gremial. Para el misionero es un trabajo donde siempre la prioridad la tendrán aquellos que no han conocido a Jesús y su Proyecto de vida plena. Los misioneros somos apenas facilitadores del encuentro entre Dios y la humanidad, como aquellos cuatro amigos del paralítico que es aproximado a Jesús a través del techo.[30]

Los proyectos alternativos de vida —ante un mundo caracterizado por la exclusión social y el empobrecimiento— nos permiten alegrarnos al ver al pueblo siendo protagonista de una pequeña fuente de vida, ya sea una pequeña asociación de producción y comercialización, un pequeño puesto de verduras y carbón, un bracero para asar elotes o freír papitas; cualquier cosa, pero que sea de ellos y que con su trabajo consigan alimentar la vida de su familia. Fuentes alternativas y permanentes de vida, casa propia, hijos sanos y formados para la vida son precisamente los elementos fundamentales del Sueño de Dios y de sus hijos plasmado en Isaías.[31]

Nuestra contribución siempre va en la línea de hacer realidad e implementar el proyecto originario de Dios en nuestra historia evitando poner en riesgo la credibilidad del Dios de la vida, un Dios que siempre está presente, aunque muchas veces en silencio a pesar del grito angustiante del calvario. Los cristianos somos personas de esperanza que, como María, la única lám-

[29] R. Nava Trujillo, "La Iglesia siempre está sobre andamios", *Apuntes sobre la Misión*, Comisión de Reflexión de la Misión Ad Gentes, núm. 2, México, 2017, pp. 5-6.

[30] *Cfr*. *Mc* 2, 1-12.

[31] Is 65,17-25.

para encendida en la oscuridad del viernes santo, esperamos el mañana de Dios: ¡la resurrección!

Sabemos que el Evangelio debe encarnarse en el tiempo y en el espacio y esto exige de nosotros un discernimiento profundo y permanente de los signos de los tiempos. Esto no significa que para construir el futuro se tenga que remover el pasado o que el mañana necesariamente sea una reedición repetitiva de alguno de los modelos que han plasmado nuestra historia. Hay que recorrer las huellas del caminar con la actitud del padre que va sacando cosas nuevas y antiguas de su baúl.[32] La historia avanza, los contextos cambian, y la novedad del Evangelio es siempre una irrupción de la gracia en el crisol de la historia.[33]

Un cambio de paradigma ha sido el reciente sínodo especial para la Amazonía, cuyo tema *Nuevos caminos para la Iglesia y para una ecología integral* (2019), nos invita a una manera nueva de ser Iglesia asumiendo mucho más el rostro de los interlocutores y construyéndola desde la cosmovisión de los pueblos originarios.[34] Es un sínodo que ha confirmado la experiencia misionera ya existente en esta región pero que nos propone ampliar el horizonte: una conversión integral, pastoral, cultural y ecológica.[35] Precisamente, una propuesta de transitar de una iglesia de conquista y colonial a un cristianismo liberador.

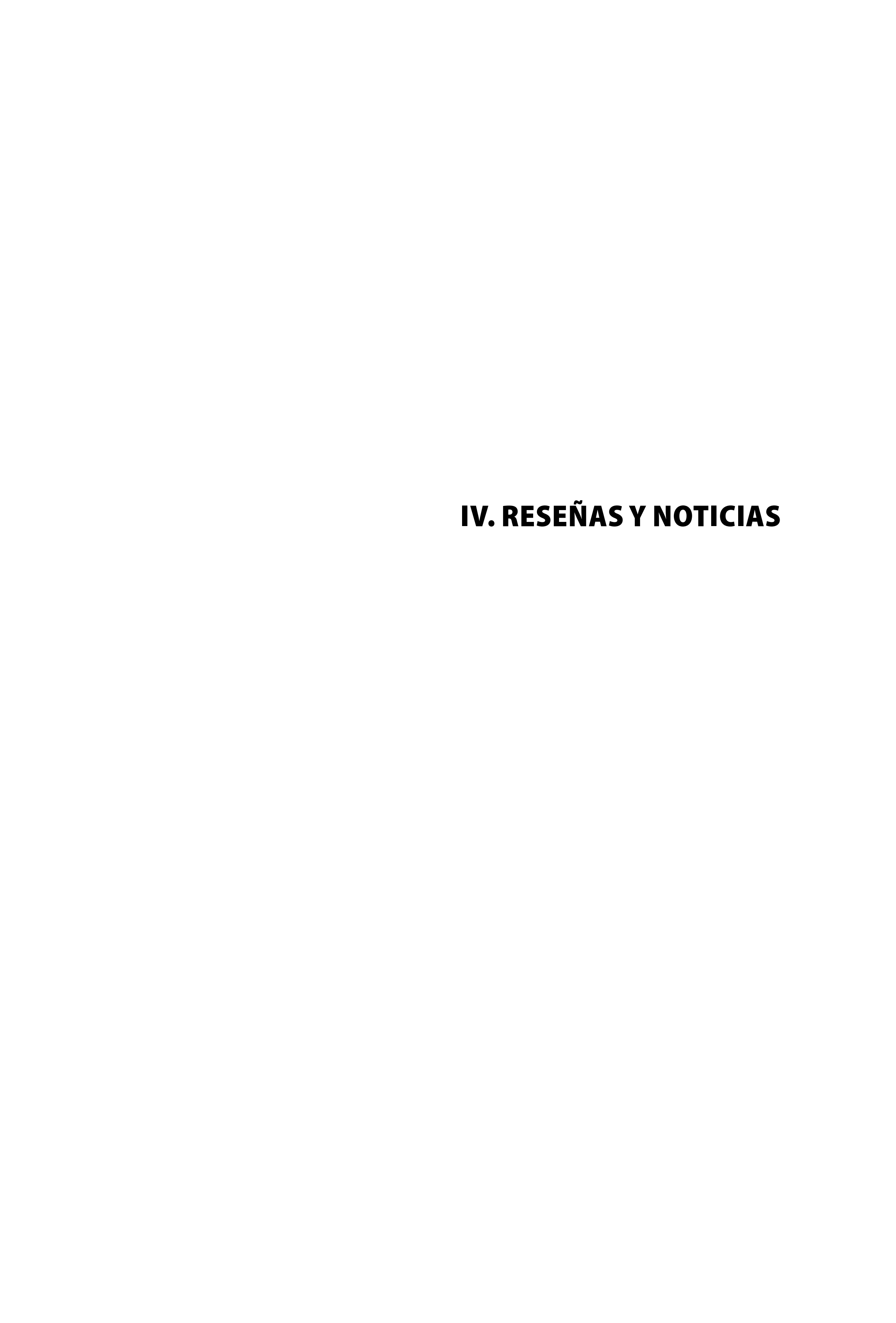
---

[32] *Cfr. Mt* 13, 51.

[33] Misioneros de Guadalupe, *Conclusiones, Mandatos y Recomendaciones* del x Capítulo General, México 2015, p. 13-15.

[34] *Cfr. Instrumentum Laboris de la Asamblea Especial para la Región Panamazónica del Sínodo de Obispos (6-27.06.2019), La Santa Sede*, s. d. [en línea], https://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2019/06/17/ins.html

[35] "Documento final del Sínodo Amazónico: la Iglesia se compromete a ser aliada de la Amazonía", en *Jesuitas,* 2019 [en línea], https://jesuitas.lat/es/noticias/1666-documento-final-del-sinodo-amazonico-la-iglesia-se-compromete-a-ser-aliada-de-la-amazonia



IV. RESEÑAS Y NOTICIAS

La música callada que enamora. Análisis fenomenológico del Amado y de la amada del Cántico espiritual, *de san Juan de la Cruz*
Lucero González Suárez
Madrid, Editorial de Espiritualidad, 2018, 202 pp.

ACERCA DE *LA MÚSICA CALLADA DE QUE ENAMORA*, DE LUCERO GONZÁLEZ SUÁREZ

Víctor Ignacio Coronel Piña*

> La noche simboliza una dimensión constitutiva de esa experiencia que a su vez no es algo que el hombre hace, algo que le ocurra, sino una forma de decir su ser. Ésta sólo puede tener lugar en la fe […] En el símbolo de la noche oscura, el místico poeta expresa su toma de conciencia de esa Presencia.
>
> Juan Martín Velasco
>
> *La experiencia cristiana de Dios*

Lucero González Suárez, doctora en Filosofía (con mención honorífica) por la Universidad Nacional Autónoma de México, es autora de más de 30 artículos publicados en revistas de teología y filosofía arbitradas e indexadas, de España, México, Colombia, Chile y Brasil; asimismo, es candidata a investigadora del Sistema Nacional de Investigadores del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología de su país.

* Universidad Nacional Autónoma de México, México.

El primer libro de Lucero González Suárez constituye una meditación filosófica sobre el *Cántico espiritual* de san Juan de la Cruz; específicamente, una fenomenología de la mística aplicada a la interpretación de la poesía contenida en el *Cántico espiritual B.* En esa primera obra se postula que todo ser humano está llamado al encuentro con lo divino. Así, la mística es una experiencia universal, cuyo resultado es la infusión de la gracia; pero las preguntas que dicha primera obra deja abiertas son: ¿Qué es la gracia? ¿Es la gracia universal?

La aproximación fenomenológica al problema de la gracia constituye un puente entre el primer libro y el segundo, *La música callada que enamora. Análisis fenomenológico del Amado y amada* del Cántico espiritual *san Juan de la Cruz.*

En la introducción, la autora deja claro que la religión es un aspecto necesario para poder dar respuesta a la cuestión de quién es el hombre (pregunta filosófica por antonomasia). Porque en la religión se juega el deseo de encuentro del ser humano con lo divino. Sin embargo, la autora no se limita a pensar la religión; realiza, sobre todo, un análisis de la experiencia mística, que se encuentra abierta a todo ser humano.

En el capítulo I se muestra la particularidad, relevancia y vigencia de la fenomenología hermenéutica de la mística. La fenomenología es una investigación de lo que se muestra, que pone de manifiesto sus rasgos esenciales. En tal sentido, la fenomenología hermenéutica es la interpretación de los testimonios textuales, en este caso aplicada a la obra de san Juan de la Cruz, quien muestra, por medio de su obra, el complejo proceso para consumar el encuentro con lo divino.

El capítulo II exhibe la mística amorosa de san Juan de la Cruz. El erotismo constituye al ser humano y eso se muestra en el deseo finito por lo divino. El deseo de Dios inicia con el amor-eros, pero es gracias al amor-ágape que se consuma el encuentro entre el Amado y la amada. Por eso, "el proceso místico puede interpretarse como un tránsito del amor-eros al amor-ágape, determinado por la entrada en la contemplación oscura amorosa".[1]

En el proceso místico, el erotismo pasa de lo profano a lo sagrado y, de ese modo, se convierte en amor-ágape. No obstante, el proceso resulta complejo. Por ello, la figura metafórica de la *noche oscura* nos permite comprenderlo. Porque, al final, la luminosidad del amor-ágape todo lo irradia, lo llena de color y calidez. De ahí que el amor-ágape "constituye la experiencia fundacional del cristianismo".[2]

[1] p. 59.
[2] p. 85.

El capítulo III muestra la experiencia del amor como donación y encuentro, al decir "Yo soy para mi Amado";[3] pero ese camino implica un sufrimiento que podemos ver realizado en la cruz de Cristo (en cuanto triple abandono, como apunta Moltmann). Y "si el místico puede soportar el sufrimiento inherente a las purgaciones activas es porque la raíz de donde nace su fortaleza es el amor-ágape que inflama su voluntad y dilata su deseo de ver a Dios por clara y esencial visión".[4]

La conjunción entre el amor-ágape y la esperanza es lo que sostiene al místico. Como dice George Morel, citado por la autora, "la esperanza […] no es otra cosa que la fe en su devenir […] el amor en busca de su desarrollo".[5] La noche oscura de la fe implica la ausencia de Dios, para después llegar a la unión con el esposo Cristo. La amada es la blanca paloma que recibe la contemplación infusa amorosa.

En el capítulo IV, "Mi Amado es para mí", se pone de manifiesto que, como señala San Juan de la Cruz, el amor-ágape es el fin para el cual "fuimos criados", pues el amor-ágape es "autodonación y gracia plena".[6] La gracia constituye el punto nuclear del proceso místico: "En los inicios del proceso místico la gracia se manifiesta como inflamación amorosa que provoca la búsqueda desesperada del Amado. Durante el tránsito de la meditación a la contemplación oscura amorosa, ante todo la gracia se hace presente como purgación pasiva. En las fases iluminativa y purgativa, la infusión de la gracia es para la esposa fuente de deleite sobrenatural".[7]

El título de la obra muestra la complejidad del entendimiento finito del ser humano desbordado por la oscura luminosidad. Como dice San Juan de la Cruz, "aunque la música es callada en cuanto a los sentidos y potencia naturales, es soledad muy sonora para las potencias espirituales; porque estando ellas solas y vacías de todas las formas y aprensiones naturales, pueden recibir bien el espíritu de la excelencia de Dios en sí y en sus criaturas".[8]

La conclusión y el epílogo nos recuerdan que la mística es radicalización de la religión y "que la gracia es un don que depende del hombre acoger o rechazar".[9] La vigencia de la ética sanjuanista, que se desprende de su mística, reside en el hecho de reconocer que, en un mundo marcado por la pobreza, la dominación, la violencia y la injusticia, "se impone la necesidad de ser contemplativos en la acción, partiendo del reconocimiento de que el

[3] p. 105.
[4] pp. 111-112.
[5] p. 122.
[6] p. 155.
[7] p. 161.
[8] San Juan de la Cruz, "Cántico Espiritual B", canciones 14-15, párrafo 26.
[9] p. 200.

amor-ágape es un ejercicio continuo de autodonación y no un concepto ni un sentimiento".[10]

La obra de Lucero González Suárez no sólo muestra la vigencia y relevancia de la fenomenología hermenéutica aplicada al proceso místico de san Juan de la Cruz, sino, sobre todo, la posibilidad de reconocer que la mística, la gracia y la fe se encuentran abiertas a todo ser humano. En este sentido, el libro no se limita a ser un ejercicio teórico, también es una muestra de que la vida fáctica del místico puede ser imitada por cualquier ser humano dispuesto a transitar por la noche oscura.

---

[10] p. 213.

Genealogía del Monoteísmo. La religión como dispositivo colonial
Abdennur Prado
México, Akal/Inter Pares, 2018.

ACERCA DE *GENEALOGÍA DEL MONOTEÍSMO. LA RELIGIÓN COMO DISPOSITIVO COLONIAL*, DE ABDENNUR PRADO

Oscar Isidro Bruno*

En México, desde 2018, pero en particular en 2019, se retoma la discusión sobre conceptos fundamentales en la vida social y política nacional: *laicidad* y *secularización*, así como sus implicaciones en la acción gubernamental y en las relaciones de poder al interior del Estado.

En particular, la discusión se ha abierto debido a las distintas declaraciones del presidente Andrés Manuel López Obrador, así como a sus acercamientos con distintos grupos religiosos. Sin importar la postura que se asuma frente al actuar del presidente, en algo se coincide, es apremiante la discusión sobre la laicidad y la secularización, por ser un asunto que configurará un precedente para la organización social presente y futura.

Para especialistas en el tema como Bernardo Barranco y Roberto Blancarte, dichos conceptos no han sido lo suficientemente discutidos; incluso, en algunos casos, soslayados, por considerarlos vinculados a temas del orden religioso y de la teología.

Desafortunadamente, la discusión, en la mayoría de los casos, se ha caracterizado por el desconocimiento y la simplificación de procesos históricos que nos han llevado al punto en el que estamos. Es importante darle la importancia al tema, ya que, desde posiciones de izquierda y de derecha, se ha optado por ignorar su relevancia, tanto por ignorar los aspectos centrales de la discusión, como por no darle importancia.

* Universidad Campesina Indígena en Red (Ucired) Zautla, Puebla del Centro de Estudios para el Desarrollo Rural-Promoción y Desarrollo Social AC (Cesder-Prodes), México.

Es en este contexto que la obra de Abdennur Prado, *Genealogía del Monoteísmo, La religión como dispositivo colonial*, aporta una mirada de mucho interés, pues apunta a poner de manifiesto "la propia noción de *religión*, considerada como un universal o como una invariante antropológica, es parte del trabajo de conceptualización del mundo por la intelectualidad occidental, la cual se otorga el derecho para definir a los otros según categorías que favorecen la dominación".

Para darle importancia y profundidad a la discusión, una de las primeras cosas a las que nos invita la obra es a reconocer que los conceptos de *laicidad* y *secularización* "tienen un origen y una historia, no son ni neutros ni inocentes". Resulta muy interesante la manera como explica la génesis de los conceptos clave *politeísmo*, *monoteísmo*, *panteísmo*, *animismo*, *totemismo*, entre otros.

La obra está organizada en cuatro partes: la primera, "El colonialismo es un humanismo", se ocupa de hacer una revisión histórica de lo que el autor denomina la *episteme colonial*; la segunda, "La religión como dispositivo colonial", destaca cómo el uso fuera de occidente de ciertos conceptos clave es una forma de colonialismo y violencia frente a la riqueza de historias locales; la tercera, "Genealogía del monoteísmo", hace una revisión pormenorizada del uso del monoteísmo en autores fundamentales para comprender su evolución; cuarta, "Las palabras del islam", se ocupa de mostrar cómo, en el caso del islam, la episteme colonial no sólo distorsiona las cosas, sino que las violenta.

En la episteme colonial, "Todo pasa por definir al otro, clasificarlo y territorializarlo, trazar una cartografía de las mentalidades, de modo que cada uno ocupe un lugar que le ha sido asignado según una narrativa de la cual no puede escapar sin caer en lo ininteligible, el mero balbuceo o el mito misterioso, lo cual será tenido como prueba de su primitivismo. Funcional la maquinaria de la exclusión: selección de testimonios, repetición de discursos, educación de los nativos, imposición de metáforas y terminologías".

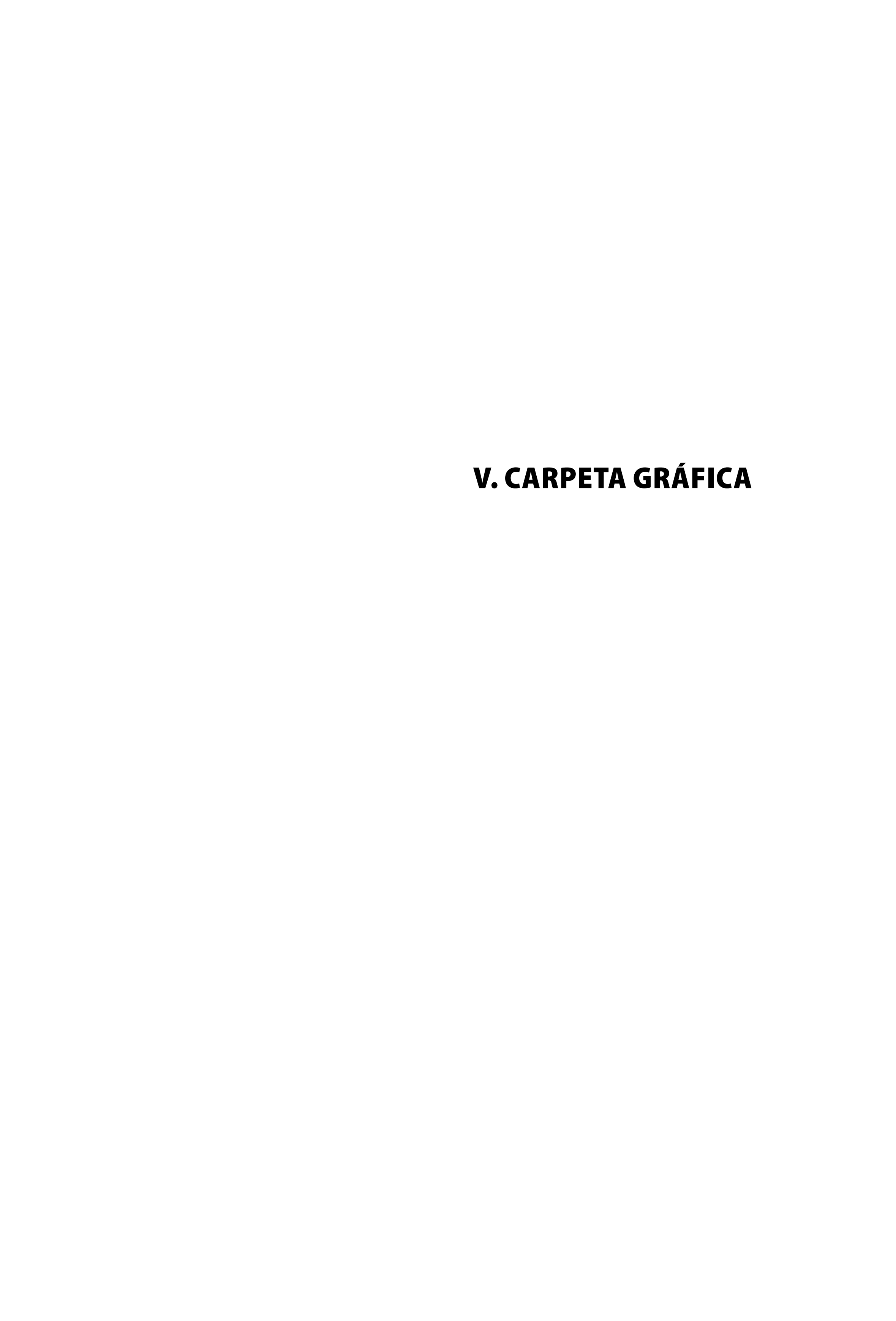
En México se simplifica la discusión presentando las cosas así: o se está a favor de la laicidad y la secularización o se está en contra. Es una simplificación y a la vez una farsa. Una de las primeras tareas que hace el libro, al poner de manifiesto el origen e historia del monoteísmo, es que arroja luz sobre un terreno que es necesario explorar.

Sería muy importante, antes de exigir una postura frente a la laicidad y la secularización, examinar la forma en que estos conceptos han servido como dispositivos coloniales.

Apunta el autor "[...] los usos de la propia palabra *religión*, codificada en el momento de la emergencia del cristianismo como ideología del Imperio romano, reelaborada con el surgimiento de la Modernidad colonial y

retomada por la Academia para clasificar un conjunto heterogéneo de modos de vida, tradiciones y cosmovisiones, ahora homogeneizadas bajo una etiqueta que las equipara y las opone al secularismo como proyecto político que aspira a imponerse a escala planetaria".

México, sus comunidades, se caracterizan, precisamente, por ser un "un conjunto heterogéneo de modos de vida, tradiciones y cosmovisiones", a los que resulta igual de violento el proyecto nacional de tinte "religioso", como un proyecto moderno, laico y secular. La discusión está lejos de agotarse, es apenas el comienzo.



V. CARPETA GRÁFICA

DES-TIEMPO
CROCHET, LENGUAJE Y TIEMPO

Teresa Olmedo*

A partir del pensamiento de Byung-Cul Han en *El aroma del tiempo* y de Richard Sennet, en *El artesano*, hago una reflexión sobre el tiempo y la paciencia que implica tejer, el resultado es una serie (aún en proceso) que refleje conceptos centrales sobre la manera en que percibimos el tiempo, pero también cuestionando a partir de la técnica lo que tardamos en hacer "labores en el tiempo".

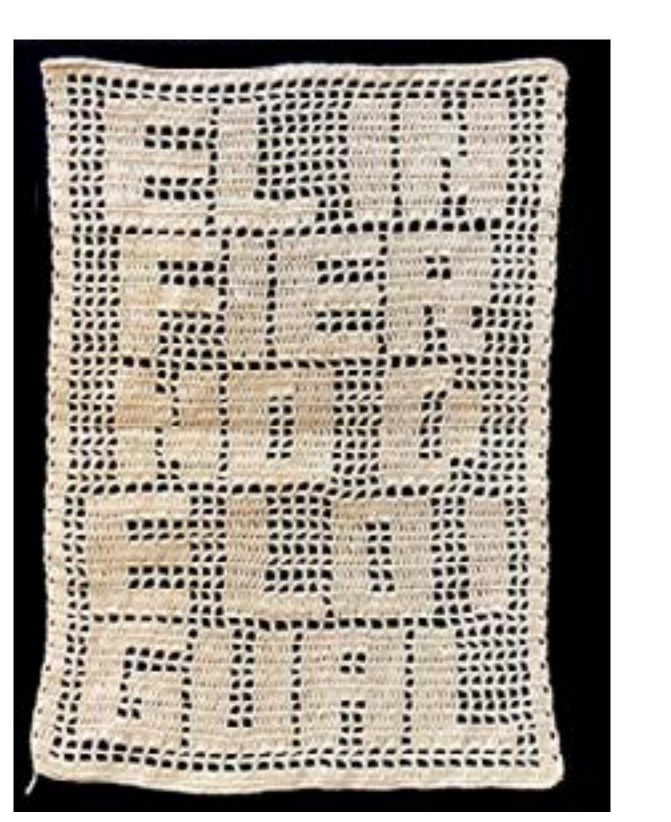
* Escuela Nacional de Pintura, Escultura y Grabado "La Esmeralda.



Ex - pira a destiempo | No poder más.
Crochet, 12 x 50 cm



Quien no puede morir a su debido tiempo perece a destiempo.
Crochet, 50 x 50 cm



El infierno de lo igual.
Crochet, 30 x 25 cm



Bases

1. Los artículos deberán considerar el perfil de cada sección que conforma la revista:
   - Monográfica: *Epistemología y naturalismo*.
   - *Dossier*: en relación con cuatro líneas de pensamiento: Filosofía de la cultura, Hermenéutica filosófica, Pensamiento de inspiración cristiana y Tradición clásica. El artículo puede versar sobre una sola de estas líneas, sobre la confluencia de dos, tres o bien las cuatro.
   - Arte y religión: incluye textos relacionados con esta temática.
   - Reseñas: pueden ser expositivas o de comentario; deberán versar sobre libros de filosofía, arte o religión de no más de tres años de haber sido publicados.
2. Sólo se aceptará un artículo inédito por autor.
3. Sólo se aceptarán artículos en español; los textos que incluyan pasajes en un idioma distinto deberán presentar también la traducción al español.
4. No se reciben ensayos o artículos sin aparato crítico.
5. Los artículos deberán tener una extensión mínima de 10 cuartillas y máxima de 20, escritas por una sola cara en *Times New Roman* 12, a renglón y medio. En el caso de las reseñas, la extensión será entre 3 y 4 cuartillas si es expositiva, y entre 8 y 10 si es de comentario.
6. Las notas a pie de página deberán registrarse indicando: Nombre y apellido (no abreviados) del autor, título de la obra, lugar, editorial, año y número de página(s).
7. Cada trabajo —excepto reseñas— deberá incluir resumen del artículo, no mayor de 7 líneas, y palabras clave —no incluidas en el título— ambos en español y en inglés.
8. Los artículos deberán enviarse a *Intersticios*, Universidad Intercontinental, Insurgentes Sur 4303, Santa Úrsula Xitla, 14420, por internet, a intersticios@uic.edu.mx. Debe incluirse nombre del autor, departamento/escuela e institución/universidad a que pertenece, y país.
9. Los artículos se someterán a doble arbitraje ciego del Consejo Editorial de la revista y, una vez publicados, serán propiedad de la Universidad Intercontinental.
10. En caso de ser aceptado, el artículo se someterá a corrección de estilo y, una vez publicado, el autor recibirá un ejemplar del número en el que aparezca.
11. Los artículos que no cumplan con lo señalado en los puntos 3, 4, 5 y 6 de esta convocatoria serán devueltos y se aceptarán sólo hasta cubrir todos los requisitos indicados.
12. Cualquier situación no contemplada en la actual convocatoria quedará al juicio del Consejo Editorial.

ÏNDICE


1665- 7551